

## Capítulo II

# EL POBLAMIENTO DEL NOROESTE AMAZÓNICO VISTO DESDE LOS TANIMUCA (TUCANO ORIENTAL)

## Una aproximación desde tradiciones orales indígenas de la Amazonia colombiana

CARLOS EDUARDO FRANKY  
Instituto Amazónico de Investigaciones Imani  
Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia

Varios estudios que abordan la historia del Noroeste Amazónico concuerdan en que esta macroregión se pobló y logró su configuración actual luego de, al menos, 10.000 años de oleadas migratorias de grupos con tradiciones socio-culturales diferentes, pertenecientes como mínimo a los ancestros de las familias lingüísticas Makú-Puinave, Arawak, Tucano y Caribe. Dichos estudios también concuerdan en que estos grupos mencionan en los mitos, en otras narrativas orales (como las curaciones chamanísticas), en ciertos cantos y rituales, las jornadas primigenias de sus antepasados, las cuales, a su vez, codifican el proceso de poblamiento de la región. Además, estas narrativas orales y cantos se inscriben en la topografía y retienen la historia de estos grupos en forma metafórica o analógica<sup>1</sup>. Los lugares en donde esto ocurre son llamados en el español regional “sitios sagrados”.

Con respecto a la secuencia, rutas y dirección de las migraciones, la hipótesis que cuenta con mayor consenso, y que en gran parte siguen las propuestas pioneras de Nimuendajú (1950), Lathrap (1970) y Reichel-Dolmatoff (1997), plantea que los primeros pobladores del Noroeste Amazónico fueron los ancestros de los grupos Makú-puinave, luego penetraron los de los Arawak y después lo hicieron los de los Tucano oriental. Estas migraciones se realizaron en varias oleadas, partiendo del valle del Amazonas y siguiendo los cursos de los ríos, desde las partes bajas en dirección a las cabeceras. Sin embargo, sobre la cantidad, los motivos y la cronología de estas migraciones no existe aún consenso (cfr. Zucchi 2002 y Mora 2003).

Los grupos Makú-puinave narran que sus ancestros también eran nómadas cazadores y recolectores, que ingresaron a pie a la macroregión por el Bajo Río Negro y que se

---

<sup>1</sup> Para profundizar en las hipótesis sobre el poblamiento de la región véase entre otros a Cabrera et al. (1999) y Mahecha et al. (1996 -1997 y 2000) para una síntesis de esta discusión vista desde los Makú-Puinave; a Reichel-Dolmatoff (1997) y a Mahecha (2004) desde grupos Tucano oriental; Hill y Santos (2002) desde los Arawak; y a Franco (2002) desde los carijona, un grupo de filiación lingüística Caribe.

desplazaron en dirección a las partes altas de los ríos de esta cuenca. Argumento que guarda cierta correspondencia con la distribución espacial de sus lenguas (Mahecha et al. 2000). Por su parte estudios arqueológicos muestran que grupos de cazadores y recolectores, ocuparon tempranamente la Amazonia colombiana, al menos desde el 9300 A.P. (Cavelier et al., 1995, Correal, Piñeros y van der Hammen 1990, van der Hammen y Castaño 1998, y Mora 2003). No hay ninguna evidencia que permita relacionar o descartar cualquier vínculo entre esos habitantes con los ancestros de los grupos Makú-puinave, aunque se confirma que la Amazonia fue poblada tempranamente por grupos que desconocían la agricultura, la cual parece haberse desarrollado entre 4500 y 3000 A.P. (Mora 2003).

Al parecer, los grupos Proto-Arawak también ingresaron por el Río Negro, provenientes de algún lugar en el Medio o Bajo Amazonas, para ubicarse inicialmente en el Medio y Alto Aiary (Lathrap 1970 y Zucchi 2002). Allí desarrollaron un sistema de organización social con fratrías territorialmente localizadas y con jerarquías nítidas al interior del mismo grupo lingüístico, asociadas a especialidades rituales y a determinados recursos; así como el ritual del Yuruparí (Wright 1992 y Reichel-Dolmatoff 1997). Este proceso implicó varias oleadas migratorias que originaron las ramas en que esta familia lingüística se divide, siendo la Proto-Maipure la que ocupó la macroregión del Noroeste Amazónico y del Alto Orinoco.

Zucchi (2002) propone que estas migraciones empezaron entre 4000 y 3500 A.P., periodo en el que se separó la rama Proto-Maipure, uno de cuyos subgrupos, el del Norte ingresó en la cuenca del Río Negro y se instaló en el Isana. Entre el 3000 y 2500 A.P., arribaron a esa misma región otros grupos Proto-Maipure del Norte con técnicas agrícolas más eficientes y se posicionaron en el área con una estrategia de matrimonios interétnicos y otros mecanismos de incorporación y agregación étnica, lo cual contribuyó a incrementar la población local. El aumento demográfico motivó la expansión de estos grupos al Alto Río Negro y Bajo Guainía, al Medio Orinoco, a los llanos orientales de Colombia y al Norte de Suramérica. Entre el A.D. 800 y 1300 la población del Alto Orinoco, Bajo Ventuari y Atabapo se incrementó enormemente, para comenzar una nueva etapa de expansión entre el A.D. 1500 y 1700.

Es posible que durante la penetración de los grupos Proto-Maipure del Norte se presentaran luchas a raíz de las cuales los vencidos Proto-Makú-Puinave se refugiaron en los interfluvios y caños marginales, cediendo a los conquistadores el control de las riberas de las principales corrientes de agua. También que durante la oleada migratoria del 3000 al 2500 A.P., algunos grupos Proto-Makú-Puinave fueran asimilados a los Proto-Maipure del Norte, integrándose en su estructura social como clanes de trabajadores con bajo rango.

En algún periodo indefinido de estas épocas, Reichel-Dolmatoff (1997) plantea que arribaron los ancestros de los grupos Tucano oriental y se encontraron con los de los aún nómadas Makú y los de los sedentarios Arawak, quienes además de ser hortícolas y jerárquicos, eran matrilineales, uxori-locales y endógamos.<sup>2</sup> Los Tucano oriental ingresaron al área también en diferentes oleadas por los ríos Negro y Vaupés, provenientes del Amazonas. Los primeros en arribar eran grupos de cazadores y pescadores preagrícolas o con agricultura

incipiente, que lucharon e interactuaron con los Makú y los Arawak. Derrotaron a unos grupos Makú y/o establecieron alianzas temporales con ellos, pues al consolidar relaciones con los Arawak, la influencia Makú se tornó vergonzosa e incorporaron a sus descendientes como clanes de trabajadores (cfr. Mahecha 2004).

Las relaciones entre los Arawak y los Tucano oriental no fueron fáciles y pasaron por "...periodos de hostilidad intertribal y establecimiento de reglas de matrimonio exogámico acompañadas por el paso de la matrilinealidad a la patrilinealidad [y de la uxori-localidad a la patrivirilocalidad]" (Reichel-Dolmatoff 1997: 281). Pues los Tucano oriental se vieron inicialmente obligados a vivir en los asentamientos Arawak, sometidos a penosos trabajos en las chagras y bajo la dominación de sus afines, entre quienes las mujeres gozaban de un estatus alto. En este proceso, los Tucano oriental adoptaron el complejo ritual del Yuruparí, aunque lo modificaron: de antiguo rito de fertilización de palmas pasó a expresar el rechazo del poder de las mujeres y de la endogamia (Reichel-Dolmatoff 1997: 291-293). Finalmente, luego de la "arawakización" de los Tucano oriental, algunos grupos Arawak, como los cabiyarí y los yucuna, se "tukanizaron". Mientras que los otros se retiraron, con lo que la "frontera" Tucano oriental-Arawak se estableció en los ríos Vaupés, Cuduiary y Querari (Wright 1992).

El origen de los grupos mejor estudiado es el de los Arawak (cfr. Hill y Santos 2002). Mientras que sobre el de los Makú-Puinave y el de los Tucano oriental se tienen planteamientos basados ante todo en datos lingüísticos, etnohistóricos y etnológicos (cfr. Mahecha et al. 1996-1997 y 2000, Reichel-Dolmatoff 1997, Franky 2004 y Mahecha 2004). En estas hipótesis no se mencionan los carijona, el único grupo Caribe del área. Franco (2002) propone que en el área que ocuparon los carijona, (entre el río Caguán y el Cananarí, y entre el Caquetá y el Alto Apaporis), vivieron grupos Arawak que luego desplazaron los Tucano. Por último, penetraron los carijona y partieron en dos conjuntos a los Tucano, hoy en día conocidos como los Tucano oriental y los Tucano occidental. De otro lado, los indígenas del Mirití-Paraná, del Pirá-Paraná, del Apaporis y del Bajo Caquetá consideran que los carijona están emparentados con los tanimuca, compartiendo un mismo origen mítico (Hildebrand 1979a: 5-6 y van der Hammen 1992: 54), lo cual contrasta con su filiación lingüística Tucano y con la negación que hacen los tanimuca de este parentesco.

En este artículo examino algunas hipótesis sobre el origen de los tanimuca a partir de su etnografía, tradición oral y, en menor medida, su lengua, las cuales pueden contribuir a nuestro entendimiento sobre el poblamiento de la macroregión. Argumento que estos

---

<sup>2</sup> Sólo conozco una referencia temporal de las migraciones de los Tucano oriental. Esta proviene del lingüista Swadesh (1959), quien "calculó una fecha lexicoestadística de 45 siglos mínimos de divergencia interna para el grupo tukano, lo que según la terminología del propio autor, corresponde a un tronco" citado en Alain Fabre [Última modificación: 18/08/06], Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos, (<http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Dic%3DTukano.pdf#search=%22Fabre%2Btukano%22>).

datos aportan elementos que confirman tanto la secuencia como la dirección de las migraciones expuestas anteriormente, aunque sugieren que algunos grupos pudieron ingresar por el río Caquetá (Japurá) y algunos de sus afluentes como el Apaporis. Igualmente argumento que los tanimuca presentan algunos elementos que permiten asociarlos con un origen Arawak.

### Los Tanimuca del bajo Apaporis

Los tanimuca tienen su territorio tradicional en el caño *Yaari*, un afluente del Bajo Apaporis (véase Gráfica 1). Actualmente viven dispersos en comunidades multiétnicas que no sobrepasan las 350 personas, en los ríos Apaporis, Mirití-Paraná o Bajo Caquetá colombiano. En esta región, que se constituye en el sur del complejo socio-cultural del

Gráfica 1



Vaupés, la maloca, o casa comunitaria, sigue siendo el principal referente ritual y uno de los más importantes en lo social y político. Los indígenas son ante todo agricultores y pescadores, actividades que combinan con la caza, la recolección en el bosque y el eventual trabajo asalariado para el Estado o los colonos blancos asentados en el cacerío de La Pedrera. Según los tanimuca, la dispersión poblacional desde su territorio tradicional empezó en la segunda década del siglo XX, a consecuencia de la explotación del caucho y otras gomas (cfr. Hildebrand 1979a y Domínguez y Gómez 1994).

Los datos de este artículo<sup>3</sup> se basan ante todo en los tanimuca que viven en el Bajo Apaporis, en donde viven aproximadamente 1.500 indígenas de varios grupos étnicos pertenecientes principalmente a tres familias lingüísticas. Estos grupos son: yujup (familia Makú-Puinave); *ide masá*, *imia masá*, *jeañara*, *emoa masá* (llamados genéricamente macuna)<sup>4</sup>, *yairimajá* (tanimuca), *yuwijemajá*<sup>5</sup>, letuama, yauna, taiwano, itana, barasana, carapana y tuyuca (entre otros grupos de la familia Tucano oriental); y cabiyari, yucuna y matapí (Arawak). A pesar de esta diversidad, los macuna, los tanimuca, los letuama, los yauna y los yujup son los demográficamente dominantes.

Por esta razón, los tanimuca del Bajo Apaporis se han relacionado más con los letuama, los yauna y los macuna, a diferencia de sus parientes del Mirití-Paraná, quienes han convivido más con los letuama, los yucuna y los matapí. No obstante estos procesos históricos de interacción han generado diferencias socio-culturales y lingüísticas entre los tanimuca, (las cuales han llegado a ser causa de controversia entre los mismos tanimuca<sup>6</sup>), ellos aun comparten elementos que les permiten reconocerse como una unidad étnica. Muchos de estos elementos reposan en su cosmología y chamanismo, los cuales son valorados por los indígenas como “esenciales” para mantener su identidad. En la siguiente sección abordo entonces algunos de estos elementos.

---

<sup>3</sup> Para un desarrollo detallado de los datos e ideas aquí expuestas véase Franky (2004). Los datos provienen de los proyectos de investigación “Conflictos territoriales y mecanismos de convivencia en sociedades amazónicas” (2001-2004), realizado por Carlos Franky y Dany Mahecha, y “Territorio y territorialidad indígena en la Amazonia colombiana” (2001-2004) llevado a cabo por Carlos Franky. Estos proyectos fueron financiados por el Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, de la Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, y sus trabajos de campo fueron apoyados por la Fundación Gaia Amazonas. Sobre los tanimuca véase también Hildebrand (1979a, 1979b y 1984) quien realizó trabajos etnográficos específicos con este grupo en aspectos como la cosmología, la organización social y la maloca, y el chamanismo y los rituales. Véase otras referencias sobre los tanimuca en trabajos etnográficos sobre el Mirití-Paraná, por ejemplo, Reichel (1987b), Oostra (1991) y van der Hammen (1992).

<sup>4</sup> Con la palabra “macuna” me refiero al conjunto de unidades exogámicas de habla macuna (Århem 1981).

<sup>5</sup> Hoy en día a los yairimajá y a los yuwijemajá se los llama “tanimuca”, sin embargo son dos grupos étnicos diferentes, según los parámetros nativos. En este texto utilizo “tanimuca” para referirme sólo a los yairimajá.

<sup>6</sup> Por ejemplo, los tanimuca del Mirití-Paraná señalan que el tanimuca hablado por sus parientes del Bajo Apaporis se está “macunizando”, es decir que presenta interferencias gramaticales y léxicas del macuna. A su vez, los del Apaporis afirman que el del Mirití-Paraná se está “yucunizando”. A partir de sus estudios lingüísticos del tanimuca y el yucuna, C. Robayo, (com. pers. 2003), concuerda con las apreciaciones nativas. Cfr. Hildebrand (1979b), quien ya había notado estas variaciones locales entre los tanimuca.

## El camino del pensamiento

Todas las curaciones chamanísticas de los tanimuca implican evocar sitios sagrados y recitar oraciones relacionadas, entre otras cosas, con los eventos míticos que allí sucedieron. El conjunto de sitios nombrados es lo que forma el Camino del Pensamiento. Las deidades creadoras recorrieron este camino “dos veces” o en “dos etapas”, que se recrean en las ceremonias de Curación del Mundo<sup>7</sup>. La primera etapa fue de creación y de preparación del futuro mundo de la gente humana. La segunda fue después de la creación de la gente humana en la Maloca de la Cepa del Mundo, en *jaá'tíka*, en la desembocadura del Amazonas. Esta etapa fue para dejar a los ancestros humanos de cada grupo étnico en el territorio que las deidades les habían asignado. El viaje fue por otro nivel del cosmos y terminó en su respectivo “sitio de nacimiento”, es decir en el lugar en donde emergieron a este mundo y en donde recibieron todo lo que les pertenecería y definiría su identidad, como el territorio, la lengua, los conocimientos chamanísticos y rituales, los nombres grupales y los personales, etc.<sup>8</sup>

Los tanimuca afirman que el Camino del Pensamiento empieza en la Cepa del Mundo, por esto allí inician las dos “etapas” de las curaciones. En la primera, nombran todos los sitios con Dueño y nombramiento de los ríos y sus afluentes principales que delimitan el macroespacio chamanístico, siguiendo cada corriente de agua desde la boca hasta determinado punto de la cabecera, para pasar luego a otro río. Esta etapa termina en la boca del Amazonas. Según mis datos, el orden de algunos de estos ríos y los sitios hasta donde se nombra son:

- ) Amazonas - *Ikítoka wi'ía*
- ) Putumayo - *Legisamo wi'ía*
  
- ) Negro - *Kukuika wi'ía* (Piedra del Cocui)
- ) Vaupés - *Mitú wi'ía*
- ) Tiquie - *Akarikuaraka wi'ía*
  
- ) Caquetá - *Jauratosia* (“Nido de Guacamaya”, Raudal de Aracuara)
- ) Mirití-Paraná - *Wamurikabuya wi'ía* (Raudal de Tequendama)

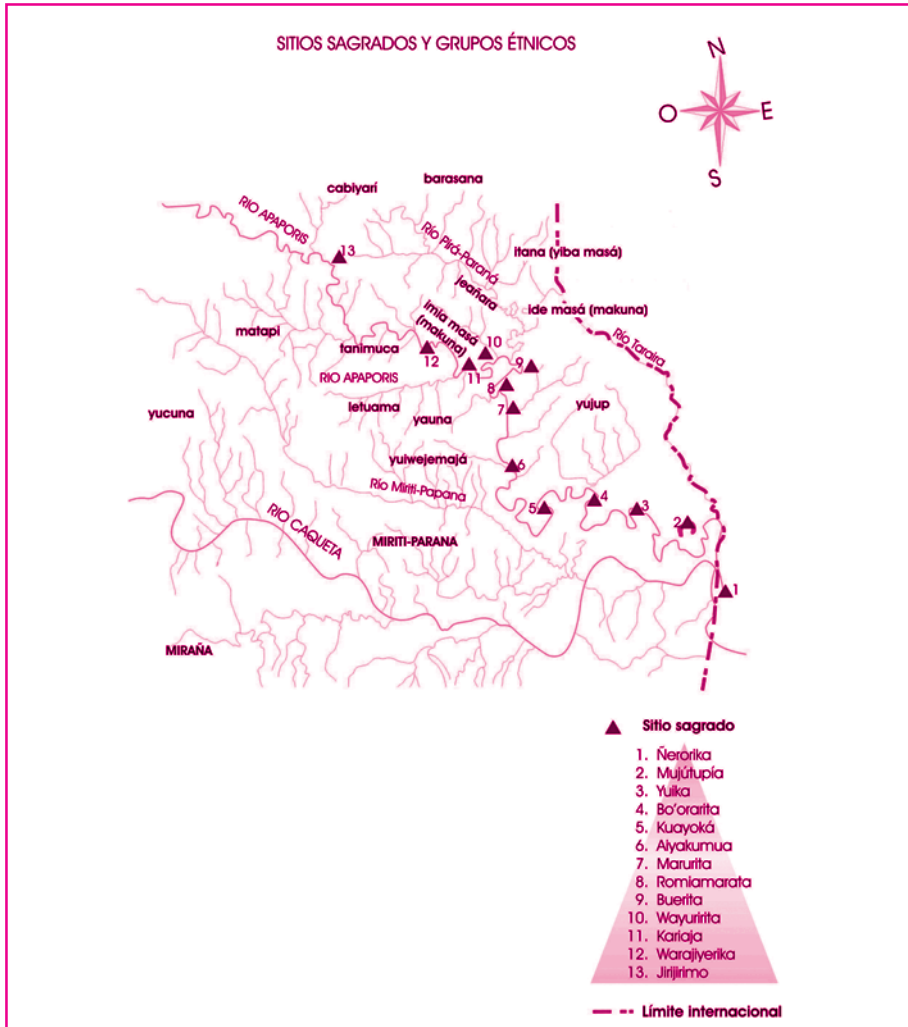
<sup>7</sup> En las ceremonias de Curación del Mundo se nombran todos los sitios sagrados. Es tal la cantidad de sitios que se recitan, que los rezos empiezan entre diez y quince días antes de cada ritual. La Curación del Mundo se realiza en rituales asociados al manejo de las épocas del calendario ritual/ecológico (los bailes grandes “bayá pakiaka”), al ciclo de vida (el bautizo, el paso a la adultez y el luto) o a ambas funciones (El Yuruparí). Estos rituales son grandes reuniones sociales que se celebran entre dos y cuatro veces al año, que duran tres días y en los que participan miembros de más de una maloca y comunidad, llegando a veces a reunir más de 300 personas en una misma maloca.

<sup>8</sup> En este texto defino lo que es un “grupo étnico” a partir de los criterios nativos e incluyo en esta categoría cada uno de los grupos que recibió de las deidades las herencias antes mencionadas.

En el Apaporis

- ) Taraira - *Komeka* (Raudal del Hacha)
- ) Ugá - *Ukaokorokasatei* (boca del Ugá)
- ) Aguablanca - *Opirikataria*
- ) Rikapuyá - *Opirikataria* (el mismo sitio del anterior, por la cercanía de las cabeceras).
- ) Pirá-Paraná - *Aukoepa* (Raudal de Cazabe)
- ) Cotudo - *Ijiyaká* (boca de Caño Cotudo)
- ) Popeyaká - *Wiririta* (Remanso e isla)
- ) Yapiyaká - *Purusua wi'ia* (Cerro)
- ) Apaporis - *Parikuaka* (Raudal de Jirijirimo)

Gráfica 2



*Ikitoka wi'ía*, *Legisamo wi'ía*, *Mitú wi'ía* y *Akarikuaraka wi'ía* son Iquitos, Puerto Leguizamo, Mitú y Acaricuara respectivamente, todos ciudades o pueblos, la primera en Perú y el resto en Colombia. A su vez *Kukuika wi'ía* evoca la Piedra del Cocui, en la frontera entre Colombia, Venezuela y Brasil (véase Gráfica 2). Este aspecto lo verifiqué varias veces con Dionisio Tanimuca<sup>9</sup> y sólo en una ocasión me aclaró que para el caso de *Mitú wi'ía*, el punto que realmente nombraba es *Butuaka*, ubicado “más abajo de Mitú, cerquita”, pero que cuando no está curando lo “nombraba así no más *Mitú wi'ía*”.<sup>10</sup>

Esto me lleva a explorar dos posibles alternativas, no necesariamente excluyentes. La primera, siguiendo el caso de Mitú, es que estos sitios no son exactamente los que se nombran en las curaciones, pero que se mencionan así por fuera de los contextos rituales para no invocar sus poderes chamanísticos. Además se nombran en lenguaje chamanístico que es distinto al lenguaje cotidiano y es conocimiento especializado. La segunda remite a la forma en que los tanimuca construyen e interpretan su historia étnica y la historia regional y con ellas la de sus relaciones con los blancos y con otros grupos étnicos, “ampliando” así su mundo e incorporándolos a él, para poder actuar chamanísticamente sobre ellos. Los tanimuca, al igual que otros grupos de la región, explican que cuando un pensador cura el mundo “lo ve chiquito, como una pelota que cabe en sus manos”, lo cual les permite manipularlo y tratar de controlar las relaciones con los otros seres del cosmos. También afirman que en estas ceremonias, el Camino del Pensamiento pasa por ciudades como Bogotá y París, o países como Estados Unidos, Inglaterra o Japón. Países y ciudades, que salvo Bogotá, no han visitado, pero de los que tienen referencias por su contacto con nativos de estos lugares y con otros blancos (Franky en prensa).

---

<sup>9</sup> Dionisio Tanimuca tiene aproximadamente 60 años. Está casado con una eduria y es padre de ocho hijos. Es un reconocido pensador curador del mundo, dueño de maloca y capitán de una comunidad del Bajo Apaporis. Nació y ha vivido la mayor parte del tiempo en el Bajo Apaporis. Actualmente, entrena a su hijo mayor, Teodoro, en las especialidades que domina, pues será su sucesor. También instruye a su hijo Hermes en las artes propias de los pensadores tigre, una especialidad chamanística.

<sup>10</sup> Van der Hammen (1992: 134) señala que los pensadores yucuna antes recitaban todos los sitios con Dueño y nombramiento desde la desembocadura del Amazonas, pero que ese conocimiento se está perdiendo. Igualmente, cita un trabajo de Oostra (1987), quien afirma que los indígenas del Mirití-Paraná, (lo cual incluye a los tanimuca y letuama allí asentados), recitan en sus oraciones sitios ubicados en Brasil, Ecuador y Perú. Según Cayón (2002: 116-120), el Camino del Pensamiento de los ide masá (macuna) tiene dos rutas, una fluvial y otra aérea. La fluvial es subacuática y sólo sale a la superficie en el raudal de La Libertad, donde empiezan a curar su espacio chamanístico; este tiene como límites raudales en los ríos que conforman la cuenca del Apaporis y algunos del Caquetá. La ruta aérea empieza en el raudal de La Libertad y va por los cerros formando un círculo que es el cerco de la maloca-cosmos. Algunos de los cerros que nombran son: Yupati (río Caquetá), Yaigúke (río Taraira), Menegü y Wekobojesarikü (en Brasil), Rüji ^ güta (“Cerro Paujil”, río Vaupés, frente a Mitú) y el Cañón de Araracuara (río Caquetá).

<sup>11</sup> Leonidas Tanimuca tiene 49 años, su esposa es una matapí, con quien tiene nueve hijos. Nació en el Mirití-Paraná y hace más de una década que migró al Apaporis. Es profesor comunitario y ha desempeñado varios cargos relacionados con la organización comunitaria, por ejemplo, en las juntas de acción comunal que funcionaron hace unas décadas en la región. Tiene una sólida formación tradicional, aunque nunca ha practicado la especialidad chamanística para la cual fue bautizado, pues asegura que por envidia le “dañaron el pensamiento”.



Además, Leonidas Tanimuca<sup>11</sup> me contó que sus ancestros iban a comerciar hasta la desembocadura del Amazonas o “más arriba de pronto no se bien en que parte, pero decían que en ese tiempo no había ni una casa en donde es ahora Manaos”. Para Leonidas, estos intercambios eran anteriores a la presencia europea en la región y en uno de estos viajes fue que sus ancestros se enteraron del arribo de los portugueses. Sobre un viaje de *Wayupina*, uno de sus ancestros humanos, me relató que:

“Según mi abuelo *Wayupina* decía que había visto todo el proceso de lo que él contaba, la parte de como decir pura teoría, el aprendizaje teórico [en las oraciones de Curación del Mundo].

Donde que él fue, como él era Payé también, veía mejor donde que era como una isla, pero así decía: ‘Este se llama así’.

Los muchachos que estuvieron con él, pues ya se localizaba a decir:

‘Ah!, esto es la verdad que decimos, este es sitio sagrado, este se llama así, así’, hasta terminar.

Entonces pues esto lo tenía en cuenta todo y actual todavía se hace la curación, se acepta.

Pero nosotros como no tenemos posibilidad también es muy lejos, pero no se cómo.

Aunque había dificultad este señor hacía su vuelta de mirar todo este territorio, que nosotros hoy en día no lo podemos hacer.

Entonces en este Amazonas hay bastante lugares sagrados de los que nosotros nombramos de la bocana o puede ser el mismo Mar.

Incluso nosotros sabemos que hay allá, en el mar, en pensamiento hay y comenzamos a subir por este río, el río Amazonas.

Entonces toda esa nuestra mitología cuenta subiendo por el Caquetá, cogiendo Caquetá hasta Araracuara, por Apaporis hasta Jirijirimo, es hasta donde nosotros me compete lo que es lugares sagrados”.

Un punto relevante de este relato es cómo los *tanimuca* conocían “en pensamiento” (“en pura teoría”) los sitios sagrados del río Amazonas, pues en las curaciones del mundo los nombran desde las bocas. Al mismo tiempo, el orden para recitar los ríos y los sitios sagrados en ambas etapas está representado en la maloca y se evoca en los bailes rituales. Durante el viaje, *Wayupina* asocia los sitios que ve con los que recita en sus oraciones y se los enseña a sus acompañantes. Ellos al verlos, reafirman la veracidad de lo que han y están aprendiendo. Mi experiencia en los trabajos de campo me dio una idea de cómo pudo ser este viaje, pues mientras se navega por el río es común que se instruya a los más jóvenes sobre los referentes territoriales —ya sean míticos y de la historia grupal o individual— por los que se pasa o que los adultos intercambien conocimientos al respecto. Esto forma parte del sistema regional actual, pues existen elementos comunes que coexisten con las versiones particulares de cada grupo étnico.

Retomando el orden del Camino del Pensamiento, en la segunda etapa y en la misma secuencia de la primera, se mencionan los nombres y los lugares de nacimiento de cada grupo étnico, incluidos los blancos. En el bautizo y en la iniciación a la adultez la oración termina en el

sitio de nacimiento, y por ende en el territorio del grupo étnico del padre, recreando el nacimiento de los primeros ancestros humanos a este mundo. Mientras que en la ceremonia de luto se termina en la Maloca de los Espíritus, ubicada en uno de los niveles superiores del cosmos, y el espíritu del muerto se “guarda” en el lugar asignado a su grupo étnico.

Los tanimuca afirman que una Curación del Mundo tiene impacto cósmico. A grandes rasgos, este cosmos es compartido por todos los grupos del Bajo Apaporis y algunos puntos que delimitan el macroespacio chamanístico coinciden entre los tanimuca, los letuama, los yauna y los macuna<sup>12</sup>. Incluso, grupos étnicos de cuencas vecinas como el Mirití-Paraná<sup>13</sup>, el Medio Caquetá, el Pirá-Paraná y el Vaupés<sup>14</sup> mencionan en sus curaciones sitios comunes, aunque tengan connotaciones diferentes. Pues cuando los pensadores de algunos grupos étnicos los nombran realizan curaciones prolongadas, mientras que los de otros sólo los evocan brevemente.

Según los tanimuca, esto tiene que ver, entre otras cosas, con la cuenca en donde está el sitio de nacimiento étnico y con los eventos míticos allí desarrollados, cuyos protagonistas pueden ser ancestros míticos de dichos grupos. Desde mi punto de vista, también tiene que ver con la historia de las relaciones interétnicas regionales y sus variaciones locales, porque el chamanismo es una forma de control de asuntos de todo orden que se ajusta con las circunstancias. Esto es lo que sucede con el raudal de La Libertad, sobre el cual Leonidas Tanimuca me explicó que:

Leonidas (L): “Yucuna viene solamente hasta ahí [La Libertad] como protección, no es lugar de ellos sino viene como protección. Como yo venirse aquí o le pido un permiso para que usted me haga un papel para defenderme. Entonces ellos vienen hasta ahí.  
Carlos (C): “¿Pero los abuelos de los yucuna no salieron por ese lado [no emergieron en La Libertad durante el recorrido en el que los grupos étnicos nacieron a este mundo]?”.  
L: “No”.

---

<sup>12</sup> Mis datos sobre los límites del macroespacio chamanístico de los letuama, los yauna y los macuna coinciden con los de los tanimuca en ríos como el Caquetá, Mirití-Paraná, Apaporis, Popeyaká y Pirá-Paraná, pero desconozco si ellos nombran sitios en el Amazonas y el Putumayo. Algunos macuna mencionaron que su pensamiento también empieza en la Cepa del Mundo, en la boca del Amazonas, pero que de allí pasa directamente al Raudal de La Libertad, aunque afirman que “ingresan” por el Río Negro y por el Vaupés. Estos puntos coinciden con los presentados para los ide masá (macuna) por Cayón (2002: 116) y Mahecha (2004) y sólo se diferencian en el Taraira, pues Cayón señala que el punto limítrofe es ùmakañi ^ gùta “Raudal del Sol”.

<sup>13</sup> De los planteamientos de van der Hammen (1992: 103 y 134-136) se desprende que los principales límites del macroespacio chamanístico yucuna son: en el río Amazonas al menos hasta la desembocadura del Caquetá; en el Caquetá, el raudal de Araracuara; en el Mirití-Paraná, Jewaíta, un punto en las cabeceras; en el Apaporis, el raudal de Jirijirimo o el Chorro de Charapa, en el Cananarí.

<sup>14</sup> Según Cayón, algunos límites “para los Tucano (Reichel-Dolmatoff, 1978. 129) son Jirijirimo, Yuruparí sobre el río Vaupés, Meyú (el mismo naju goje en lingoa geral) sobre el Pirá-Paraná y São Gabriel sobre el Vaupés” (2002: 120). Además, plantea que los límites que definen el “cerco de la maloca-cosmos” que maneja cada grupo se van desplazando, y unas veces colindan, mientras que otras se superponen.

C: "Abuelo de tanimuca y de macuna sí".

L: "Sí, pero aunque no brotaron todo, esos quedan como lugares sagrados".

C: "¿Pero ahí salieron así, como un submarino, usted distingue un submarino?".

L: "Sí".

C: "Ellos salen ahí y miran esa vaina vuelven y se meten en lo profundo y...".

L: "Así es. O sea que donde que ellos salían a brotarse es que se forman como lugares sagrados. Va quedando un personaje ahí, personaje, personaje, personaje. Entonces tienen comunicaciones del manejo. Uno no lo ve pero los lugares tienen siembras o cosas, tienen sus gallinas, son sus animales para poder matar y dejar alrededor de lugar sagrado. Entonces se hacen curaciones como pidiendo permiso".

C: "¿La Libertad entonces es importante para quién? Para tanimuca, macuna, letuama, yujup, yauna, barasana. Pero ya los yucuna son de otro lado".

L: "Sí, aunque ellos también hacen partecita de ellos".

C: "Pero no es tan importante como para ustedes.

L: "No".

C: "[Para los] carijona tampoco es tan importante La Libertad?".

L: "Sí, carijona es muy poco también, pero más que ellos subieron a Caquetá. Entonces ellos querían brotarse también un poquito en [el raudal de] Córdoba, aunque Córdoba pertenece a todos también. Los propios [carijona] sí vinieron por [el río] Yarí, allá por la cabecera donde que tienen asentamiento [sitio de nacimiento] los diferentes grupos de ellos".

Leonidas muestra que unos sitios se asocian con un grupo étnico específico, que es su dueño, y otros "pertenecen a todos" los grupos de una o de varias cuencas. Una u otra relación de propiedad se define por las rutas del poblamiento mítico. Así, mientras que el raudal de La Libertad es de crucial importancia para los grupos del Bajo Apaporis, por ejemplo, en las curaciones de los recién nacidos, para grupos como los yucuna y los carijona sólo se desprenden curaciones adicionales de protección. No obstante, el significado de un sitio está dado por el conjunto de eventos míticos asociados a él, los cuales pueden cambiar entre los diferentes grupos étnicos. En el caso de La Libertad, allí se desarrollan y superponen otros pasajes míticos, como algunos del Yuruparí, y por ello este sitio también se evoca en curaciones de este ritual.

Uno de los criterios de mayor diferenciación entre los grupos étnicos de una cuenca está dado por el territorio étnico. Pues si bien es cierto que entre los grupos de cuencas vecinas o de la misma cuenca hay sitios comunes que nombran en sus oraciones, al parecer éstos se asocian con los más notables accidentes geográficos, como cerros y raudales, y con las rutas míticas de poblamiento de la región. En contraste, cada grupo evoca en sus curaciones un detallado conjunto de sitios de su territorio étnico, que sólo ellos nombran, sin importar el lugar en donde esté la maloca o si los conocen personalmente. En el caso de los tanimuca, esto es lo que sucede con el Bajo Apaporis, el cual forma parte de su Camino de Pensamiento, es decir la ruta que siguieron sus ancestros durante el poblamiento mítico. Al respecto Dionisio Tanimuca señaló que:

“Nuestro pensamiento nace en la cepa del mundo.  
 De ahí venimos nombrando, nombrando, nombrando [sitios sagrados] saltiadito.  
 Cuando entramos al Apaporis es mucho lo que hay que nombrar. Ese río es muy sagrado. Muy delicado para su manejo.  
 Pero nuestro pensamiento va es por el Amazonas, no lado del Vaupés.  
 Nosotros no sabemos muy bien lo del Vaupés, eso es macuna.  
 Nosotros nombramos sólo hasta cierto punto por ese lado.  
 Uno nombra ligerito los dueños de esa parte. Uno no se profundiza mucho en esos sitios. Eso es de ellos.  
 Ellos tampoco saben todo lo de nuestro lado.  
 Así nosotros nombramos sólo la bocana del Ugá, pero no entramos allá.  
 Eso es de los makujes [yujup], ellos sí saben completo lo de allá.  
 Eso es de ellos”.

Aunque esta explicación muestra la importancia de “nombrar” en la apropiación y construcción territorial, introduce un matiz en el manejo territorial definido por la jornada ancestral, pues de ella dependen el número de sitios mencionados y lo “detallado” de los rezos. Así, Dionisio afirma que recita minuciosamente los sitios que se encuentran en el Bajo Apaporis, mientras que en los demás ríos sólo menciona los más importantes y sin profundizar, porque pertenecen a otros grupos étnicos<sup>15</sup>. Me aclararon además que “se nombraba salteadito” (de saltar) porque es como “cuando uno va caminando y da pasos grandes, largos. Va rapidito”.

Dionisio añade una referencia que delimita aún más sus curaciones. Pues el Amazonas y el Vaupés remiten a la actual división político-administrativa de Colombia, de la cual el Apaporis es el límite departamental. Por ello, cuando afirma que “nuestro pensamiento va es por el Amazonas, no lado del Vaupés”, alude a que el territorio tanimuca está en la jurisdicción del departamento del Amazonas, mientras que el macuna y el *yujup* están en el del Vaupés, con las consecuencias en el nivel de detalle ya expuestas (véase Gráfica 1).

En suma y para los fines de este artículo quisiera destacar que el Camino del Pensamiento y los relatos tanimuca sobre el poblamiento mítico de la región sugieren que: 1) Los ancestros de este grupo migraron desde el Bajo Amazonas, la Cepa del Mundo, lugar en donde ubican el origen de todos grupos étnicos. 2) Su ruta de ingreso a la región fue por el río Caquetá (Japurá) y por el Apaporis, dado que allí es donde nombran más sitios sagrados. 3) Se evidencia una memoria y conciencia histórica, que habla de las vivencias de los ancestros humanos del grupo en distintas épocas prehipánicas y coloniales, las cuales a su vez ratifican los plantea-

---

<sup>15</sup> Van der Hammen (1992: 134) destaca que los yucuna tienen un detallado conocimiento del paisaje del Mirití-Paraná, río al que consideran su territorio étnico. Este conocimiento se refleja en los sitios nombrados en las curaciones, así nunca los hayan visitado. En contraste, señala que los miembros de los demás grupos étnicos no los saben en detalle, así viven en el Mirití-Paraná. Para los macuna, Cayón (2002: 134) reporta una situación similar.

mientos sobre las grandes rutas de comercio prehispánicas. Y 4) Los referentes geográficos de los sitios sagrados, las curaciones chamanísticas, los bailes rituales y las actividades cotidianas contribuyen a recordar y memorizar los pasos del Camino del Pensamiento, es decir la historia “mítica” y “humana” del grupo, así como la personal de cada quien, la cual a su vez es parte de su identidad, aspecto que entro de examinar en la siguiente sección del artículo.

## Vivencias de la gente humana

Anteriormente mencioné que los tanimuca son clasificados como parte de la familia lingüística Tucano oriental, aunque los grupos vecinos los asocian con un origen Carijona (Caribe) y yo encuentro algunos elementos que me permiten asociarlos con un origen Arawak. Al respecto Hildebrand plantea:

“De acuerdo con todos los grupos del área y en particular según los Macuna, tienen un ancestro común, los Tanimuca, los Carijona y los Colombianos: el tigre *Yainakahi* (ver mito de *Umabará* y *Yainakahi*).

Los Tanimuca no dan esta explicación pues para ellos *Yainakahi* es únicamente el ancestro de los Carijona y de los colombianos. Sin embargo, esta clasificación indica tal vez que para los demás grupos de la región, los tres grupos arriba mencionados tienen algo en común; posiblemente sea el haber llegado hace poco tiempo a la región y en forma belicosa o impositiva” (Hildebrand 1979b: 16-17).”

Como ya señalé, los tanimuca no comparten esta apreciación y sostienen que ellos “nacieron” (llegaron) al mismo tiempo que los otros grupos Tucano oriental. Aunque afirman que la única vez que los carijona estuvieron en el Bajo Apaporis fue en tiempos humanos, luego del poblamiento mítico y antes de la presencia de europeos en América.

Al respecto, Franco (2002) analiza dos hipótesis sobre el origen de los carijona. La primera postula que vendrían de las Antillas, con una ruta de migración por el Alto Magdalena y el Guayabero o el Caguán. La segunda, ubica su origen en las Guyanas y propone dos posibles vías de penetración; una por el Río Branco-Río Negro-Vaupés-Apaporis y la otra por el Orinoco-Guaviare. La segunda hipótesis tiene a su favor que recientes estudios lingüísticos muestran que la lengua carijona es muy cercana a la de los trio de Surinam, en una zona de histórica presencia Caribe (cfr. Robayo 2001). Según las estimaciones lingüísticas, la separación de las dos lenguas habría ocurrido entre 500 y 900 años atrás. Y aunque se ha planteado que su diáspora sería efecto de las expediciones esclavistas, Franco (2002) argumenta que ésta debió ser anterior a la conquista española, lo cual concuerda con mis datos provenientes de la tradición oral tanimuca.

Por su parte, Hildebrand respalda su hipótesis en que los tanimuca no presentan rasgos culturales característicos de los Tucano oriental, como el vivir en malocas de base rectangular (las tanimuca son circulares), el uso del *kapi* (*Banisteriopsis caapi*) o el complejo

mítico de la anaconda ancestral. Y aunque entre grupos Tucano oriental hay variantes, Reichel-Dolmatoff sintetiza así el núcleo del complejo:

“Los mitos relativos al origen de los indios Tucano hablan de ancestros tribales procedentes de una región que se extiende hacia el este, en algún lugar brasileño, y que en cierto momento se embarcaron en grandes canoas en forma de enormes anacondas, que los llevaron río arriba hacia el interior del territorio del Río Negro y el Vaupés. La Primera Gente se sentó en las canoas-culebras según precedencia de fratrías y rangos. Cada anaconda la imaginan dividida longitudinalmente en seis secciones: la parte de la cabeza de la culebra llevaba como guía la ‘blancura’ creativa del Padre Sol; en seguida estaba la sección donde iban sentados los jefes; tras los jefes venían los bailarines y cantores; a continuación seguían los guerreros, que a su vez precedían a los chamanes y, finalmente, la parte de la cola de la culebra estaba ocupada por sirvientes. En determinados puntos a lo largo del río algunos desembarcaban y se establecían, y esta lenta penetración del sistema fluvial del Vaupés constituye el tema principal de un amplio conjunto de mitos de origen. Ocurrió que las anacondas primigenias eran seis que, extendidas como ríos, comenzaron a circundar el futuro hábitat tribal entre el Río Negro, el Vaupés, el Apaporis, el Pira-Paraná, el Tiquié y el Papurí. En cada vértice del hexágono, donde la cabeza de una serpiente encontraba la cola de otra, se halla un hito importante en forma de raudales o grandes saltos” (1997: 152-153).

En la literatura etnográfica sobre la región se plantea que en cada corriente de agua, los grupos de más alto rango se ubican en las partes bajas (la cabeza de la anaconda) y así sucesivamente, hasta que los de menor rango ocupan las cabeceras (la cola). Lo anterior es un motivo más que lleva a Århem (1981) y a Correa (1996) a precisar que el sistema se funda en unidades socio-espaciales (y no sólo sociales). Además, autores como Chernela (1993) destacan que la descendencia crea unas jerarquías y derechos territoriales que sirven para controlar la propiedad y el acceso a los recursos, pues las zonas más productivas están en las partes bajas y las más pobres en las cabeceras; también resaltan cómo la alianza y la manipulación de la descendencia posibilitan redes de intercambio, acceso y redistribución de recursos.

Mis datos concuerdan con los de Hildebrand en lo que respecta a que los tanimuca no comparten el complejo mítico de la anaconda ancestral, ni reconocen una relación agnática con los carijona. Pues, para los tanimuca, el Camino del Pensamiento de cada grupo y sus viajes ancestrales son distintos. Además, afirman que aunque ambos grupos son descendientes de tigres, entre esos personajes míticos no hay ninguna relación de parentesco, ya que “son otra gente”.

Los tanimuca plantean que hoy en día en el Bajo Apaporis hay principalmente dos grandes conjuntos de gentes, definidos por los ancestros míticos: los nietos de tigre (como los tanimuca, los *yuwijémajá*, los yauna, los *emôâ* (macuna), los *yujup*-makú y los yucuna) y los nietos de boa (como los letuama, los *ide masá* (macuna) y los matapí). Los nietos de boa son

grupos Tucano oriental que comparten el complejo mítico de la anaconda ancestral, mientras que los nietos de tigre son grupos de tres familias lingüísticas: Tucano oriental, Makú-Puinave y Arawak. Esta distinción también implica especializaciones chamánicas y rituales regionales.

Según Hildebrand (1979a: 5-6, 1979b: 27-30 y 1984) otra característica que diferencia a los tanimuca de los Tucano oriental es la endogamia. En la década de 1970, registra para las tres últimas generaciones de la época que el 20% de matrimonios tanimuca eran endogámicos. Estos datos y las explicaciones nativas lo llevan a proponer que las unidades exogámicas son los dos clanes del grupo, el de los mayores y el de los menores, y a plantear que la ideología de la exogamia lingüística de los Tucano oriental tiene una influencia creciente (1979a: 16-20).

No obstante, hoy en día los tanimuca, aún los hijos de esas uniones endogámicas, indican unánimemente que esos matrimonios fueron incestuosos y aclaran que éstos se presentaron en una época de escasez de mujeres intercambiables para el matrimonio. Además, defienden el modelo exogámico Tucano oriental y afirman que los letuama son sus “cuñados tradicionales” o “propios cuñados de nacimiento”. Los letuama comparten esta idea y juntos explican que luego del nacimiento étnico, los primeros ancestros humanos de ambos grupos establecieron unas relaciones de alianza e intercambio matrimonial que aún mantienen.<sup>16</sup>

De los otros grupos étnicos de este conjunto con quienes los tanimuca intercambiaban mujeres sólo sobrevive el clan mayor yauna, pues el resto de grupos, entre los que se cuentan los *kuerâ* y los *yariwana*, se extinguieron. Sin embargo, los tanimuca no tienen consenso frente a las relaciones de intercambio matrimonial con el clan mayor yauna. Algunos sostienen que antes éstas no se daban, que son relativamente nuevas y que sus abuelos trataban al clan mayor yauna y a los *yuwiwejemajá* como “hermanos”. En contraste, otros tanimuca señalan que el clan mayor yauna sí es un “cuñado tradicional” y además aclaran que no tenían alianzas con los clanes menores yauna, hoy extintos, pues eran, en sus palabras “muy problemáticos y guerreros”. Como sea, los tanimuca concuerdan en que las alianzas matrimoniales con grupos como los macuna y los yucuna son recientes, o como dicen ellos: “son de ‘horita no más”.

La anciana Diana Yauna alguna vez me comentó que los yauna, los tanimuca y los *yuwiwejemajá* no se deberían casar entre sí, pues, en la maloca de la Cepa del Mundo, sus bancos de pensamiento son contiguos, lo cual, implica una relación basada en un origen mítico común al momento de la creación de la gente humana. También señaló que antes: “a los yauna les gustaba casarse entre ellos mismos, para que la sangre no se mezclara y

---

<sup>16</sup> Hildebrand (1979a y 1979b) visitó y trabajó en todos los asentamientos tanimuca que se ubicaban en el Bajo Apaporis, el Bajo Caquetá y el Mirití-Paraná, aunque tendió a concentrarse con los del Mirití-Paraná, en especial con los del caño Guakayá, quienes tenían un contacto más estrecho con los yucuna. Mis datos, como ya mencioné, provienen de los tanimuca del Bajo Apaporis (aunque la mayoría de miembros de la comunidad de La Playa migraron del Mirití-Paraná hace más de diez años).

no se regara”, y que el matrimonio de un hombre con la hija de su hermana era socialmente aceptado. Es difícil establecer a quiénes se refiere Diana con “casarse entre ellos mismos”, debido a que tanto los clanes menores yauna como otros grupos con los que intercambiaban mujeres se extinguieron. A los desaparecidos grupos afines de los yauna son llamados por el común de la gente como “yauna”, siendo las distinciones y relaciones entre estos grupos un conocimiento especializado. Por ejemplo, los *peyará* y los *wamara* son descritos como grupos étnicos cuñados de los yauna, “que hablaban parecido a los yauna, pero muy diferente” o que eran “como yauna, familia misma de ellos, pero de otra etnia”. Sin embargo, si Diana se refiere a una endogamia yauna, con clanes exogámicos, su planteamiento apoyaría la hipótesis de Hildebrand (1979a: 5-6, 1979b: 27-30).

Según mis registros, en el 2002, el 55.56% de los hombres tanimuca del Bajo Apaporis estaban casados con mujeres letuama; un 11.11% con mujeres *ide masá* (macuna) y en igual proporción con mujeres matapí; y un 5.56% con mujeres taiwano, piratapuyo, yucuna o *yujup* respectivamente. A su vez, el 30% de las mujeres tanimuca estaban casadas con hombres letuama, el 20% con hombres yauna o *emôâ* (macuna) y otro 10% con hombres *jeañarâ* (macuna), itana o tucano, equitativamente. Aunque estos datos no reflejan las relaciones e historias locales que subyacen a estas alianzas matrimoniales, sí me permiten constatar la tendencia a que los tanimuca del Bajo Apaporis se casen preferencialmente con los letuama, sus propios cuñados de nacimiento. También muestran que hoy no existen matrimonios tanimuca endogámicos. Por lo tanto es posible que, de ser cierta la hipótesis de Hildebrand, en las tres últimas décadas, lapso aproximado que separa nuestras respectivas investigaciones, entre los tanimuca se consolidó el modelo exogámico Tucano oriental.

Los tanimuca sostienen que sus clanes nunca fueron unidades exogámicas al interior de su grupo étnico y que la pertenencia a uno u otro clan no tuvo nada que ver en los matrimonios incestuosos de hace unas décadas. Asimismo, explican que los clanes surgieron cuando sus primeros ancestros humanos emergieron a este mundo como hermanos y no podían casarse entre ellos. Pero sí tenían una relación jerárquica dada por el orden de nacimiento. El primero en aparecer fue considerado como el hermano mayor, y sus descendientes fueron los mayores, y así sucesivamente hasta que el último en emerger a este mundo fue el hermano menor, rango heredado a sus sucesores. También señalan que los dos clanes actuales son el resultado de un proceso que, a lo largo de la historia humana, implicó momentos de exterminio y resurgimiento, en los cuales los otros clanes desaparecieron.

Al respecto, Héctor Tanimuca<sup>17</sup> planteó que antiguamente todos los hermanos aprendían los mismos conocimientos, aunque cada uno desempeñaba alguna de las siguientes

---

<sup>17</sup> Héctor Tanimuca tiene aproximadamente 54 años, está casado con una letuama y cinco de sus ocho hijos aún viven. Migró del Mirití-Paraná, en donde nació, hace más de una década. Es pensador y aunque también está entrenado para ser dueño maloca, hasta el momento no ha construido ninguna.



especialidades, asignada según el orden de nacimiento: curador del mundo; defensa de curador del mundo o curador de curador mundo; cuidador de coca; cuidador de tabaco; y cuidador de almidón de piña. Además agregó: “Tiempo, todo era parejito. Todos tenían su oración completa. Los menores sabían lo mismo que los mayores. Tenían igual fuerza. Esas funciones eran por maloca. Cada maloca debía tener esos funcionarios”. Según Leonidas Tanimuca:

“Antes todos eran tigre y todos saben curar [bautizar] bebecito y arreglar el mundo. Pero era derecho del mayor. Si se moría le tocaba al segundo, así. Hoy esto ya casi no se cumple. Antiguamente se nombraban todos [las especialidades] en la misma persona. Todos sabían. Se moría uno y seguía el hermano menor. Se moría ese hermano y le seguía el menor, luego otro, otro y así. Pero hoy en día se nombra cualquiera de esas. Entre los tanimuca uno solo puede tener un cargo, así sepa lo de las otras. Cada uno debe saber la oración de su cargo, pero eso también se está acabando. Se está dejando mucho”.

Los testimonios anteriores sugieren que la vida en maloca implicaba la independencia ritual y chamanística de cada asentamiento, aunque existieran relaciones jerárquicas y solidaridades rituales entre las malocas cuyos dueños eran agnados, así como alianzas ceremoniales con las malocas de los afines. Además, el ejercicio de una especialidad no involucraba una educación o conocimientos restringidos, pues el desempeño en una u otra función dependía de la historia y del contexto de cada localidad. Estas representaciones del pasado insinúan cierta ambigüedad en torno a las relaciones jerárquicas, pues las matizan al tiempo que las ratifican.

Por una parte, las matizan porque las relaciones jerárquicas no se basaban en el monopolio de fuentes de poder tales como bienes rituales o conocimientos especializados. Al parecer, y en una época de guerra permanente, primaba el interés de evitar el colapso del asentamiento al no contar con los especialistas indispensables para garantizar la defensa y el bienestar de los habitantes y, por lo tanto, del grupo étnico. Inclusive, los tanimuca afirman que aunque cada nueva maloca surgía como una disgregación de otra, contaba con sus propios cultivos, especialistas y bienes rituales y domésticos. Estos elementos aseguraban su independencia, aunque en asuntos como la “política exterior” del grupo o en ciertos rituales se reconocía la autoridad del dueño de la maloca original. En otras palabras, plantean que antes existía una especie de “federación de malocas”. Esta visión del pasado la comparte Leonidas Tanimuca:

“Pues en el mito dice que nosotros no éramos muchas personas, pero sí había cerca de unas cuatro malocas grandes que se hacían. De esas cuatro malocas tiene que ser una Maloca donde es propio jefe que corría con todo, el principal, la cabecilla.

Cuando se hacía guerra entonces a él tenían que llamarlo para poder hablar con él para que paré la guerra. Porque todo se entiende que es la mayor, la cabecilla grande. Es el jefe de todos los grupos donde que los maneja.  
 Cuando él ordena acabarse, entonces así terminaban [la guerra] los diferentes grupos".

Sin embargo, y por otra parte, las relaciones jerárquicas se ratifican, porque esta visión del pasado muestra una vida en maloca sustentada en el "respeto" que existía entre hermanos y aun que "todos sabían lo mismo", cada quien asumía el ejercicio de la especialidad que le correspondía según el orden de nacimiento, obedeciendo a los mayores. Además, los derechos adscritos también soportaban estas relaciones, ya que el derecho a ser dueño de maloca reposaba en el mayor de los hermanos, quien la legaba a su primogénito. Por ello, si el hermano mayor moría y su heredero aún estaba pequeño, el hermano que le seguía en edad asumía el cargo de dueño de maloca, pero quien heredaba el derecho a ser el dueño de maloca era el hijo mayor de su hermano mayor y no su hijo mayor (cfr. Hildebrand 1979b: 34-47).<sup>18</sup>

Igualmente, diversos planteamientos de los tanimuca sugieren que éstos tampoco reconocían que las relaciones jerárquicas entre grupos étnicos fueran dadas por el orden de nacimiento mítico. Argumentan que todos los grupos nacieron igual, tanto al momento de ser creados en la Cepa del Mundo, como al emerger a este mundo. Y explican que estas jerarquías surgieron de los eventos que condujeron a la destrucción y resurrección de *Pakiaki* "Yuruparí", y a la instauración de este ritual.

En el mito del Yuruparí se narra que este ser "surgió en este mundo en el chorro de La Libertad... Cuando nació se voltearon los mundos y el mundo de *Tuvána* [*Tupará*] quedó abajo y el del Yuruparí arriba. Ahí, en el chorro de La Libertad, estaban todas las tribus..." (Hildebrand 1979a: 310). Héctor Tanimuca aclaró esta idea al recalcar que Yuruparí instauró un nuevo orden, pues anunció que este mundo le pertenecía, organizó el calendario ritual y le dijo a la gente: "Yo traje oración nueva, para que ustedes hagan oración todo el tiempo y no se queden sin defensa". En esta dirección, van der Hammen (1992: 129) señala que al principio de la versión yucuna de este mito, similar al tanimuca, la gente creada por *Tupará* estaba en un sitio y que al final, ya equipada con las nuevas curaciones y bienes rituales, se dispersó "a lo largo del territorio".

---

<sup>18</sup> Reichel (1987a y 1987b) caracteriza al "modo de producción maloquero" como la base de la organización social de diversos grupos amazónicos prehispánicos y contemporáneos. Éste implica una jerarquía que distingue a los dueños de maloca, o jefes, del resto de la gente, los trabajadores. Hildebrand (1979b: 46-47) señala que los tanimuca se consideraban "gente jefe", pues otros grupos étnicos fueron sus "trabajadores". Reichel (1987a y 1987b) también propone la existencia de cacicazgo para la región, basados en el "modo de producción maloquero". Vidal (2002) muestra la existencia de este tipo de organización social, aún en el periodo colonial, e incluso plantea la existencia de confederaciones multiétnicas, en las cuales habrían participado los Tucano oriental y los makú.

Diversos antropólogos que trabajan sobre los grupos Arawak de la macroregión (como Hill 2002 y Zucchi 2002), coinciden en señalar que la distribución del complejo ritual del Yuruparí por el norte de Suramérica está ligada a los procesos de poblamiento del área y de expansión de los grupos Arawak, la cual trajo como consecuencia una reconfiguración territorial y de las relaciones sociales. Por su parte, Wright (1992) señala cómo en el panorama etnológico macroregional, los grupos Tucano oriental más cercanos a los Arawak, como los wanano y los cubeo, presentan por su influencia las fratrías más territorializadas y la mayor rigidez en la organización social que se reporta entre los grupos Tucano oriental (cfr. Chernela 1993 y Goldman 1977). Wright (1992) también menciona que existe cierta tensión entre las relaciones jerárquicas y un “ethos” Tucano oriental igualitario, lo cual explicaría las disputas o las diferentes versiones que existen sobre la posición relativa de los grupos en las jerarquías interétnicas.

Hildebrand (1979a y 1979b) y van der Hammen (1992) señalan que los mitos y las cosmologías tanimuca y yucuna son cercanas, así como otros elementos de su organización social. Sin embargo, sus trabajos me transmiten la impresión de tender a explicar esta cercanía por una intensa y relativamente reciente interacción entre miembros de estos dos grupos, que se incrementó cuando algunos tanimuca migraron del Apaporis al Mirití-Paraná en la década de 1920 (Hildebrand 1979b: 24). Y ¿si esta cercanía obedece a otras razones con mayor profundidad en el tiempo o enraizados en elementos constitutivos de la identidad étnica de estos grupos?

### Los Tanimuca y los Arawak

Otros elementos que sugieren un posible origen Arawak de los tanimuca son que ellos llaman al Apaporis *Apapuri*, al caño en donde ubican su sitio de nacimiento étnico *Yaari* y a otro caño destacado en su historia *Kurubari*, un afluente del Apaporis. ¿Por qué el nombre de tres de las corrientes de agua más importantes en la identidad étnica tanimuca y en su cosmología llevan la terminación *-ri*, característica de las lenguas Arawak, y no *-yaká* con la que ellos mismos nombran la mayor parte de los demás caños de la cuenca, la cual por demás es cercana a la terminación *-ya* usada en igual sentido por otros grupos Tucano oriental, como los macuna?.

Además, y aunque no tengo mayores elementos de análisis, el nombre específico del sitio en el caño *Yaari* en donde los tanimuca ubican su nacimiento étnico es *ijía pana*, el cual me recuerda a *Hípána*, el raudal en donde varios grupos Arawak ubican su sitio de nacimiento étnico y centro de dispersión (Zucchi 2002). Los tanimuca señalan que *ijía pana* es una piedra y que es el centro o el ombligo del mundo. Asimismo, afirman que esta piedra estaba en el centro de la maloca que recibieron sus primeros ancestros de las deidades creadoras y que ahí quemaban la ceniza cuando preparaban coca ritual. También que las deidades creadoras están justo encima de ella, en un nivel superior del cosmos, y

que allí cae la ceniza del tabaco que fuman, la cual se constituye en una de las principales defensas del grupo. Tal vez por estos motivos su nombre se relacione con el calor o lo caliente, significados que, junto con el de verano, tiene la palabra *ijía*.

Otro elemento compartido entre los tanimuca y los yucuna está en la memoria genealógica. Durante mi último trabajo de campo empecé a reconstruir con Dionisio Tanimuca su genealogía, para obtener algunos referentes temporales de las narraciones sobre las vivencias de sus ancestros humanos. Del ejercicio resultaron 28 niveles generacionales, que empezaban con el primer tanimuca humano y concluían con Dionisio. Según este dueño de maloca y curador del mundo, antiguamente, los tanimuca recitaban toda la genealogía del grupo, en forma de saludo ritual al inaugurar una maloca, celebrar Yuruparí o en los “bailes grandes”, de dos noches de duración. Dionisio me aseguró que esta recitación ya casi no se realiza y que se está olvidando, porque para efectuarla se necesita de un interlocutor que tenga conocimientos similares.

La profundidad genealógica de esta reconstrucción me desconcertó, pues en la literatura que conozco sobre la región no hay referencias similares. Al respecto, Hildebrand sólo señala que “durante el baile [de inauguración de maloca] recitan la historia del nacimiento de la maloca, la forma en que los antiguos pensaban que ésta debería ser y cómo y quién manejó cada una, de generación en generación, hasta llegar a la generación actual” (1979b: 54, las itálicas son mías). van der Hammen (1992: 11 y 52) reconstruye con los yucuna diez generaciones, referencia igual número para los matapí y plantea que estas se recitan en contextos similares a los tanimuca. Añade que ésta es una forma de sustentar las relaciones jerárquicas sobre los grupos afines de trabajadores y el derecho a tener maloca. También sugiere que las genealogías se manipulan de acuerdo al contexto político. En contraste, en las etnografías de grupos Tucano oriental como los cubeo (Goldman 1977) o los macuna (Århem 1981), entre otros, se afirma que la profundidad genealógica es de cinco generaciones.

Conuerdo con van der Hammen (1992) en que estas genealogías se pueden manipular y cumplen con un papel político en las relaciones locales. Desde esta perspectiva, no importa que la referencia sea “correcta”, “errada”, tenga un número mayor o menor de niveles genealógicos o sólo sea una estrategia del relator para reafirmar sus derechos como dueño de maloca y/o los territoriales de su grupo étnico. No obstante lo anterior, si se acepta que en promedio cada generación es de 30 años, esta referencia, asociada a los relatos de los ancestros humanos de los tanimuca y a los sitios en que se desarrollan, daría una profundidad temporal aproximada de 840 años de presencia tanimuca en la región. Cifra que remonta a una época cercana tanto al incremento de población Arawak del Alto Orinoco y Bajo Ventuari-Atabapo sucedido entre el A.D. 800 y 1300 que propone Zucchi (2002), como al intervalo de 500 a 900 años estimado para la separación del carijona y el trio (Franco 2002). Además, esta cifra no afirma ni cierra la posibilidad de que se trate de una de las oleadas migratorias Tucano oriental, bien sea que se trate de las primeras en ingresar a la región o de alguna de las posteriores, pues

“Los Tucanos Orientales no son gente homogénea desarrollada de un tronco común, sino más bien congéneres de grupos mayores y menores, algunos de los cuales son restos de poblaciones más antiguas. Otros, tal vez la mayor parte de ellos, son descendientes de invasores, nuevos habitantes procedentes de otras regiones... De sus tradiciones se deduciría que estas diferentes gentes se encontraron y se mezclaron, se atacaron mutuamente o formaron alianzas, creando en el curso de varias generaciones el tipo de cultura generalizada que parece tan homogénea cuando se percibe en su nivel superficial” (Reichel-Dolmatoff 1997: 77).

Con base en todo lo expuesto, considero que no hay argumentos sólidos para sustentar la hipótesis sobre un posible origen Caribe de los tanimuca, aunque tampoco para descartarla totalmente, mientras que sí los acerca a una migración tardía Tucano oriental o un posible origen Arawak. No obstante, el último aspecto se ve reforzado por algunos elementos lingüísticos.

Desde una perspectiva de distribución espacial, los tanimuca aseguran que en las riberas del Bajo Apaporis (al parecer desde la bocana del Apaporis, con seguridad desde el raudal de La Libertad y hasta el de Jirijirimo), así como en sus afluentes de la margen noroccidental y en el interfluvio Apaporis-Mirití-Paraná, están los territorios étnicos de un conjunto de grupos cuyos idiomas eran inteligibles (véase Gráfica 1). De estos grupos sólo sobreviven los tanimuca, los *yuwijémajá*, los letuama y los yauna. También sostienen que este criterio lingüístico los diferencia de los grupos del Pirá-Paraná, que identifican con los macuna, cuyo idioma dicen no entender, y de los del Mirití-Paraná, asociado con los yucuna, de habla Arawak e igualmente ininteligible. Además, mencionan que los dueños espirituales de los sitios sagrados del Bajo Apaporis hablan tanimuca, los del Mirití-Paraná yucuna y los del Pirá-Paraná macuna. De este modo, los tanimuca establecen que los límites territoriales son también fronteras lingüísticas.

A lo largo del texto he mencionado varias veces que los tanimuca<sup>19</sup> son clasificados como Tucano oriental, basándome en las clasificaciones aceptadas por las lingüistas colombianas Olga Ardila (1989) y Elsa Gómez-Imbert (2000), especialistas en esta familia lingüística. Sin embargo, sobre esta clasificación no existe consenso, pues el tanimuca también ha sido clasificado como “Tucano central”<sup>20</sup>, junto con el cubeo, o como “Tucano occidental” (Gordon 2005). Al respecto,

“Strom notes: ‘That the language should be changing away from a typical Tucanoan pattern is not surprising since there is substantial influence from a neighbouring Arawakan

<sup>19</sup> En general, se considera que los tanimuca y los letuama hablan una misma lengua. En estas clasificaciones no se incluye al yauna, pues sobre este grupo no se han realizado estudios ni lingüísticos ni etnográficos sistemáticos.

<sup>20</sup> Véase Alain Fabre [Última modificación: 18/08/06], Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos, (<http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Dic%3DTukano.pdf#search=%22Fabre%2Btukano%22>).

language' (Strom 1992:72). Recently he even radicalised his opinion, and now argues that Retuarã is not historically Tucanoan:

'I now think Retuarã and Tanimuka are mixed languages, not historically Tucanoan. [...] I do not think Retuarã is Eastern Tucanoan. For awhile I accepted a notion of one of my colleagues that we should classify it and another language (Cubeo) as 'central Tucanoan' since it did not fit well in either eastern or western... My tentative hypothesis now is that Retuarã and Tanimuka were once Arawakan but were absorbed into Tucanoan language communities (perhaps this was forced by tribal warfare – some of their history/stories say they were nearly wiped out). Perhaps they borrowed nearly all the lexical items from Tucanoan, but a few features of Arawakan grammar remained.' (Strom, p.c. 15 april 1998)".<sup>21</sup>

La referencia de Strom es lo suficientemente clara y apoyaría la hipótesis de un origen Arawak de los tanimuca. Sin embargo, debo anotar que Strom trabaja principalmente con los letuama, no con los tanimuca. Como ya mencioné, los letuama, al igual que los matapí, son considerados gente boa (en contraste, los tanimuca y los yauna son gente tigre). Algunos *ide masá* (macuna) me comentaron que ellos formaban parte de la misma boa ancestral, siendo los letuama y los matapí sus hermanos menores. Por su parte, Héctor Tanimuca me narró cómo los matapí antes hablaban un idioma cercano al letuama, pero que lo perdieron luego de que se refugiaron donde sus cuñados yucuna, para sobrevivir después de una de las guerras interétnicas de la región, y por eso hoy en día hablan yucuna, pero su habla chamanística es en matapí (cfr. van der Hammen 1992). Es decir, estos elementos apuntarían a un origen mítico común de tanto de los macuna, letuama y matapí, por una parte, como de los tanimuca y yauna, por la otra.

Además, si tenemos en cuenta otros elementos, como la ubicación de los territorios de estos grupos -sobrevivientes a las guerras interétnicas y al contacto con los blancos, pues en el mapa falta ubicar otros grupos extintos, como algunos de los que mencioné en el texto-, observamos que esta área podría ser una zona de "frontera" entre grupos Arawak y Tucano oriental (en correspondencia con lo planteado por los mismos tanimuca, con relación a las fronteras territoriales y lingüísticas). Así las cosas, considero factible que en esta área, mientras que unos grupos Arawak se "tucanizaron", como los tanimuca, otros Tucano oriental se "arawakizaron", como los matapí. Al mismo tiempo que se fue generando un subsistema regional, articulado a otros subsistemas regionales con un orden similar, como la cuenca del Pirá-Paraná, que combinaban elementos comunes con las particularidades étnicas.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Citado en Cysouw, Michael. 1998. *I. Tucanoan*. Manuscrito. <http://email.eva.mpg.de/~cysouw/pdf/cysouwTUCANO.pdf#search=%22%22The%20Tucanoan%20family%20is%20a%22%22>

<sup>22</sup> Wright (1992) presenta una situación similar de contacto entre grupos Tucano oriental y Arawak en el Río Negro, cuya comparación con este caso daría luces no sólo para entender la macroregión, sino los procesos de etnogénesis e intercambio social de todo orden que en ella han ocurrido.

## Consideraciones finales

A lo largo del texto he mostrado algunos datos provenientes de la etnografía, lengua y tradición oral de los tanimuca que apoyan la hipótesis sobre cómo los primeros habitantes del Noroeste Amazónico fueron los ancestros de los grupos de la familia lingüística Makú-puinave y que posteriormente ingresaron, en diferentes oleadas, los de las familias Arawak y Tucano oriental, siendo los últimos en arribar los de la Caribe. Esta hipótesis también señala que el centro original de dispersión fue el Valle del Medio y Bajo Amazonas y que las rutas de poblamiento tenderían a seguir los ejes fluviales, partiendo de las bocanas hacia las cabeceras. Asimismo, he planteado que estas migraciones habrían tenido lugar también por la ruta Caquetá (Japurá)-Apaporis y no sólo por el Río Negro-Vaupés. Finalmente, y más específicamente, he argumentado que los tanimuca podrían tener un origen Arawak, más que Tucano oriental, y que su origen Caribe es el menos probable.

En general estas migraciones habrían implicado: guerras por el control territorial y el acceso a recursos; redistribución poblacional permanente; la consolidación de un sistema macroregional, fluido y abierto, conformado por subsistemas que seguían las cuencas de los ríos y que conjugaban lo regional y compartido con las especificidades étnicas; la creación, destrucción y reestructuración de redes de intercambio internas y macroregionales que conectaban con los Andes, el valle del Amazonas, el Orinoco y la Costa Atlántica; y la desaparición, asimilación o surgimiento de nuevos grupos étnicos o de algunos de sus clanes.

Siendo conciente de muchas de las limitaciones de este tipo de aproximaciones, sólo me resta mencionar que nuevas investigaciones arrojarán más luces sobre estos temas, interesantes, a mi modo de ver, si se los relacionan con los procesos que llevaron a la configuración actual de la macroregión, de los subsistemas regionales y de cada una de sus localidades; con los procesos de etnogénesis, con las dinámicas interétnicas, con los cambios, continuidades, superposiciones e incoherencias en los referentes identitarios; y con la forma en que estos grupos construyen sus representaciones del pasado y las legitiman al incorporarlas en las narraciones orales y en los referentes territoriales que hablan sobre los tiempos de la creación del mundo y sobre los tiempos humanos, pasados y actuales.