

El territorio de los astros, de los *a'i*, de los *ukabate* y de los *kuankua*: el mundo y sus ocupantes para los cofán (*a'i*) del Putumayo

Juan Carlos Rubiano Carvajal

Doctor en Antropología

École Pratique des Hautes Études (EPHE) (París, Francia)

Dirección electrónica: juancarlos.rubiano@yahoo.fr

Rubiano Carvajal, Juan Carlos (2018). "El territorio de los astros, de los *a'i*, de los *ukabate* y de los *kuankua*: el mundo y sus ocupantes para los cofán (*a'i*) del Putumayo". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 33, N.º 55, pp. 35-55.

DOI: 10.17533/udea.boan.v33n55a03

Texto recibido: 18/04/2017; aprobación final: 07/10/2017

Resumen. El artículo describe la manera como los cofán, comunidad del noroccidente del Amazonas, organizan espacialmente el mundo, presentando los habitantes de cada uno de los niveles del mundo y sus interrelaciones. Las relaciones se construyen de manera distinta entre los humanos y los no humanos dependiendo del nivel en el cual residen. En el caso del mundo del medio (donde viven los *A'i*, los hombres) y el de abajo (donde habitan los dueños de los animales), las relaciones se entablan a partir de lazos de alianza y filiación, que se fortalecen por medio de intercambios, pero que enmascaran relaciones de dominación. Al contrario con el nivel de arriba (territorio de los astros) y particularmente con *Chiga* (sol) la relación de los *A'i* es de dependencia. El contacto entre los seres que habitan en el mundo es constante pero para que dichas relaciones sean posibles se requiere que los seres sean capaces de adoptar múltiples perspectivas, sólo así la comunicación es posible.

Palabras clave: cofán, Amazonía, Putumayo, cosmología, chamanismo, parentesco con espíritus, perspectivismo.

The Territory of the Stars, the *a'i*, the *Ukabate* and the *Kuankua*: The World and its Occupants for the Cofan (*a'i*) of Putumayo

Abstract. The article describes the way the cofán, community of northwestern Amazonia spatially organize the world, presents the inhabitants of each of the levels of the world and their interrelations. Relationships are constructed differently between humans and non-humans depending on the level in which

the beings reside, in the case of the middle world (where the *A'í* live, the men) and from below (where they live of the animals owners) it is made from of bonds of alliance and filiation, which are strengthened by means of exchanges, but which masquerade relations of domination. On the contrary with the level above and particularly with *Chiga* (sun) the relation of the *A'í* is of dependence. The contact between beings that live in the world is constant but for such relationships to be possible requires that beings are able to adopt multiple perspectives, only this way communication is possible.

Keywords: Cofán, Amazon, Putumayo, cosmology, shamanism, kinship with spirits, perspectivism.

O território de los astros, de los *a'í*, dos *Ukabate* e dos *Kuankua*: o mundo e os ocupantes para o cofán (*a'í*) do Putumayo

Resumo. O artigo descreve a forma como o cofán, comunidade do norocidente do Amazonas, organizando espacialmente o mundo, apresentando os habitantes de cada um dos níveis do mundo e suas inter-relações. As relações se construíram de forma distinta entre os humanos e os não humanos dependentes do nível em el que residen. No caso dos vivos, dos homens e do inferno (onde vivemos os dueños dos animais), as relações se entablan a partir de laços de aliança e filiação, que se fortalecem por meio de troca, pero que enmascaran relations de dominación. Al contrario com o nível de cima (território de los) e particularmente com *Chiga* (sol) a relação de los *A'í* is de dependencia. O contato entre os seres que habitam no mundo é constante, mas a comunicação é possível.

Palavras-chave: Cofán, Amazônia, Putumayo, cosmologia, xamanismo, parentesco com espíritos, perspectivismo.

Le territoire des astres, des *a'í*, des *Ukabate* et des *Kuankwa* : le monde et ses occupants pour les cofán (*a'í*) de Putumayo

Resumé. L'article décrit la manière comme les cofán, communauté du nord-ouest de la Amazone organisent spatialement le monde, présent les habitants de chacun des niveaux du monde et leurs inter-relations. Les relations se construisent de forme différente entre les humains et les non-humains selon le niveau dans lequel ils résident. Dans le cas du demi-monde (où habitent les *A'í*, les hommes) et d'en bas (où les propriétaires des animaux habitent), les relations se établissent à partir de liens de alliance et filiation, qui se renforcent à travers d'échanges, cependant qui masquent relations de dominations. Au contrario avec le niveau d'en haut (territoire des astres) et particulièrement con *Chiga* (soleil) la relation des *A'í* est de dépendance. Le contact entre êtres qui habitent dans le monde est constant cependant pour que telles relations soient possibles, il est nécessaire que les êtres soient capables d'adopter les perspectives multiples, seulement de cette façon la communication est possible.

Mots-clés : Cofán, Amazonie, Putumayo, cosmologie, chamanisme, parenté avec spirits, perspectivisme

En la Amazonía colombiana uno de los chamanismos de mayor presencia y expansión es el cofán; es frecuente encontrar chamanes de esta comunidad étnica en diferentes ciudades de Colombia, Ecuador, en menor medida en Venezuela y Estados Unidos, y, ocasionalmente, en algún país de Europa haciendo ceremonias ligadas a la toma de yagé. Pese a dicha visibilidad social de los chamanes cofán, como lo señalado por Jean-Pierre Chaumeil (1997), esta etnia constituye una de las sociedades indígenas de la Alta Amazonía menos conocidas desde el punto de vista académico, y una

de las más enigmáticas.¹ Este documento busca presentar la forma como los cofán conciben el mundo y la manera como se relacionan sus ocupantes.

Los cofán son una de las comunidades indígenas originarias del Bajo Putumayo, se denominan a sí mismos como *A'í*. Fuentes históricas señalan que se asentaron en los bordes del río San Miguel en Colombia y los ríos Aguarico y Napo en Ecuador (Langdon, 1990, 2014); sin embargo, también poseen territorio en las márgenes de los ríos Guamuéz y Rumiyaço. En Colombia sus territorios se localizan en los municipios de Puerto Asís, Orito, Valle del Guamuéz y San Miguel en el departamento del Putumayo, e Ipiales en el departamento de Nariño. El área total ocupada por los cofán es de aproximadamente 27.370,60 hectáreas, territorio dividido en nueve asentamientos, el cual, a su vez, se divide en siete resguardos, que son tierras colectivas, y dos cabildos. La población cofán es de mil treientos diecisiete habitantes, distribuidos en trecientas catorce familias (Pueblo cofán, 2012).

El trabajo de campo se realizó en el 2015 en los resguardos de Ukumari Kankhe y Santa Rosa-El Diviso, los cuales se localizan en la inspección de Santa Rosa Jardines de Sucumbíos en el municipio de Ipiales, departamento de Nariño. Dicho trabajo, centrado en la observación participante, se realizó tanto con el chamán más renombrado de la comunidad como con personas que no tienen iniciación chamánica, con el interés de poner en evidencia la manera general como se concibe el mundo y a sus ocupantes. El documento que es fruto de un trabajo etnográfico consta de tres partes: la primera presenta la división que tiene el mundo para los cofán, la segunda hace referencia al origen del mundo y de los seres que lo habitan, y la tercera parte está dedicada a la manera como los habitantes de dichos niveles interactúan, lo que se relaciona con el establecimiento de relaciones de parentesco e intercambio entre humanos y no humanos, así como con las perspectivas que adoptan los individuos para relacionarse con los ocupantes de otros territorios.

1 Los estudios más extensos publicados sobre los cofán datan de los años 90 del siglo pasado cuando Borman (1990) y posteriormente Califano y Gonzalo (1995) presentan y analizan la mitología. En cuanto al chamanismo, Robinson (1996) hace una presentación del tema. El libro más reciente es de Molano (2011), quien hace una breve presentación del conocimiento en plantas medicinales, sobre este tema también se encuentra el libro de Valderrama y Pérez (2004). Autores como Lucena (1997) y Chaves y Vieco (1985) han analizado las implicaciones que la industria petrolera y la colonización han tenido en los cofán.

El mundo cofán

Los cofán conciben el mundo como un espacio dividido en tres niveles denominados *ufenyunyu*, *ingi ande* (*ingi* es nuestro/nuestro, *ande* tierra/territorio/suelo), y *kuankua*, cada uno habitado por individuos organizados en comunidades.

- *Ufenyunyu*: es el nivel superior del mundo, el mundo de arriba, donde habitan los seres que viven en el espacio, como son: el sol, la luna, las estrellas, los astros y el arco iris (este último considerado la corona de la boa que vive en los ríos).
- *Ingi ande*: es el nivel intermedio del mundo, en él habitan los seres humanos, pero también seres que no son visibles para todos los humanos, estos últimos tienen sus asentamientos, principalmente pero no de manera exclusiva, en la parte alta de la montaña. Se les denomina invisibles o *ukabate*, y son visibles a las personas que toman yagé y han iniciado un cierto proceso de aprendizaje.
- *Kuankua*: en el tercer nivel o de abajo viven los dueños de los animales y de las plantas (la comunidad se refiere a ellos en español como amos de la naturaleza), quienes a través de su sabiduría y conocimiento se desplazaron debajo de la tierra. *Kuankua* se encuentra tanto debajo del suelo como del agua, siendo estas dos áreas habitadas por los dueños de los animales.



Figura 1 Los tres niveles del mundo para los cofán

Fuente: comunidad cofán de Santa Rosa Jardines de Sucumbíos.²

2 Representación realizada por la comunidad bajo el liderazgo de Javier Díaz y Javier Lucitante en el marco de reuniones de procesos de Consulta Previa. El objetivo era mostrar a los cabildantes y a los no cofán cómo se concibe el mundo.

El mundo está formado por tres círculos de tierra que están rodeados por agua, cada uno de dichos mundos/niveles se comunica de manera privilegiada por las fuentes de agua/ríos que actúan como caminos y son los medios de comunicación predilectos de los cofán y de los seres no humanos que se encuentran en el mundo; para todos ellos, la vida está ligada al precioso líquido, al punto que los cofán se identifican como gente de agua. Para los cofán, el cielo es un gran río, un mar, por el cual se pueden desplazar los seres que viajan entre los diversos niveles del mundo; asimismo, debajo del mundo existen aguas subterráneas, que son el cielo del mundo de abajo y que funcionan como un eje de comunicación.

“...nosotros vivimos en un círculo y casi todo el cielo así cae; como entonces hay como unos mares océanos: por ahí dice que sale el agua de la cabecera del río: esos mares océanos están rodeando ese círculo. Por ejemplo, si va de aquí lejos para arriba, entonces encuentra mar, se llega y se queda dentro del suelo, como hay un hueco o algo así, por ahí sale, y sale hasta acá. Tierra decimos *ande* y *ande fúnije'cho*, tierra redonda, alrededor hay todo agua. De donde sale y se pone el sol está lejos ese lugar donde empieza el agua de los ríos, pero donde entra el sol está en la misma dirección de donde sale el agua del río porque así dicen, que el sol sale del agua y se pone dentro del agua. Dicen que así va por dentro de la tierra, entonces allá dicen que sale el río y vuelta sube al cielo y vuelta cae... Arriba dicen que hay una cocha muy pequeña y una quebrada estrecha. De ahí, de esa cocha sale. Más allacito hay un hueco, que sale del suelo agua”. (Califano y Gonzalo, 1995: 21)

Estos tres niveles no se encuentran separados, por el contrario, el punto de contacto entre ellos es poroso; ciertos habitantes de cada uno de estos niveles pueden pasar de un nivel al otro en completa libertad. Claro está que, si bien es cierto que todo individuo tiene la potencialidad de hacerlo, no todos lo hacen, son los *atesu'cho* (chamanes)³ de cada uno de estos niveles que lo hacen. Es decir que para pasar de un nivel al otro del mundo se requiere de un saber especializado, el cual permite transgredir las fronteras. Dicho conocimiento es el fruto de un largo proceso de aprendizaje en donde el chamán adquiere la información necesaria para atravesar múltiples territorios (cada uno con dueños específicos humanos y no humanos), para socializar con los ocupantes de esos territorios y establecer lazos de amistad, alianza o filiación con ellos.

Los mayores, que por lo general son las personas que poseen un mayor conocimiento (son los *atesu'cho*), ostentan el rol de autoridades tradicionales y son quienes se desplazan por los diferentes niveles del cosmos gracias a la toma de *yagé*

3 *Atesu'cho*, el que sabe (que se puede traducir como los sabios), es la palabra en cofán con la cual se denomina a los chamanes, aunque es frecuente que utilicen de manera corriente la palabra *taita*, que viene del inga y significa padre o mayor. La palabra *atesu'cho* es muy importante porque pone de manifiesto el nivel de conocimiento que poseen estas personas.

(*Banisteriopsis*); bebida que opera como vehículo de comunicación entre espacios.⁴ El hecho de que sean las autoridades tradicionales, los mayores, los *atesu'cho*, quienes entran en contacto con los seres de los otros niveles, pone de manifiesto las implicaciones políticas de dicho relacionamiento; es decir, el contacto está enmarcado en relaciones de intercambio entre comunidades en donde cada una obtiene beneficios (por ejemplo, los humanos adquieren salud o elementos indispensables para su alimentación), al tiempo que los individuos que lo hacen ganan prestigio en su grupo local. El hecho de que los habitantes de los tres niveles se puedan desplazar entre ellos implica que la suerte de los seres que habitan cada uno de estos espacios es mutuamente incluyente, es decir que se interrelacionan.

Cuando se realiza un proyecto se afectan los tres espacios, si en la actividad mueren los seres que habitan en el espacio *kuankua* (este espacio sostiene a los espacios *ufenyunyu* e *ingi ande*), dando origen al desequilibrio del mundo, que se ve a través de desastres naturales por eso los terremotos, huracanes, avalanchas, explosión de volcanes. (Entrevista personal con Javier Díaz, resguardo Santa Rosa de Sucumbios, 2015)

La interdependencia entre los mundos hace que la búsqueda de la armonía entre los niveles y sus habitantes sea una preocupación constante del vivir cofán.

Con la tierra y el espacio, buscando el equilibrio para sanar, pensar y armonizar el planeta tierra. Según la cosmovisión del pueblo cofán, la armonía es la base de las relaciones entre los seres que viven en la madre tierra, cuando todos pueden existir y cumplir sus funciones vitales, hay armonía y equilibrio. La armonía es la relación que existe entre el territorio, la naturaleza y los espíritus. Cuando se presenta desequilibrio, los médicos tradicionales mediante la ceremonia del *yagé* restablecen la armonía de las personas, los seres de la madre tierra y los territorios. (Entrevista personal con Javier Díaz, resguardo Santa Rosa de Sucumbios, 2015)

El relacionamiento entre los diferentes habitantes de los diversos niveles del mundo debe basarse en la tenencia de relaciones armónicas entre las poblaciones de estos niveles y de aquellos con los que se comparte un mismo espacio, lo que requiere de negociaciones y de la puesta en marcha de relaciones sociales.

El origen del mundo y de sus ocupantes

En una versión del mito de origen recogida por Califano y Gonzalo (1995) en el río Aguarico, se pone de manifiesto que los tres niveles del mundo fueron creados por el mismo ser *Chiga* (ser creador), quien inició la creación por *kuankua* (nivel de

4 Según Reichel-Dolmatoff (1978), la disociación mental producida por los narcóticos genera un medio de establecer contacto directo con la esfera espiritual, que se revela en imágenes, voces y personificaciones a las que se pueden consultar.

abajo) y la terminó con *ufenyunyuy* (nivel de arriba); todos los niveles del mundo se crearon iguales los unos a los otros.

...el *Chiga*... terminó todo... primero fue abajo y después vino a este mundo; y al terminar en este mundo todo lo que hay ya se fue al cielo. Hay otro cielo más allá arriba. Llegando al otro cielo también terminó todo y se fue más allá. En el primer cielo creo que hay, como aquí, gente y animales, ríos, y en el otro cielo también. Acá abajo, en la tierra, hay la primera... a nosotros... ven ellos /los que viven abajo/ como nosotros el cielo... Allá /abajo/ hay gente, ríos, caseríos, todo. Nada más. (Califano y Gonzalo, 1995: 15)

¿Pero quién es el creador del mundo? ¿Quién es *Chiga*?

El sol es *Chiga*, *coeye Chiga* se llama eso, *coeye* es “sol”, *Chiga* quiere decir “dios sol”, Ahora, lo que se ve es *ccovu*, de noche sale, pero de día es *coeye Chiga*. Dicen que eso que se ve, anda con vapor. Es porque anda como canoa. Entonces con eso va subiendo así, hasta coger noche. Así es, como canoíta, el dios hizo así para que se ande moviendo. Ese es el sol. Luna, eso es *ccovu*, es gente: entonces por eso, eso viene así, de noche y va, y cuando se acaba ese *ccovu*, ya no se ve. Entonces, eso es gente, por eso se fue a bañar. Después de bañar, otra vez sale. Eso es mamá de la danta, y baja a la tierra. Cuando se cae *ccovu* así, se mete en la tierra, y se cae así, entonces amanece en los *cuancuas* que viven debajo de la tierra. Allá dicen que amanece cuando no está acá. Entonces aquí coge noche, allá es día. Y cuando sale otra vez aquí, entonces coge noche allá y aquí de día... La luna, *ccovu*, mujer es, *pushesu*, brilla la cara de la mujer, por eso se ve brillar... (Califano y Gonzalo, 1995: 23)

Chiga es el sol, quien recorre en su canoa los diferentes niveles del mundo llevando su energía vital, creadora. Esta energía es fundamental para que los seres humanos puedan vivir, sin ella la vida no existiría, lo que muestra la continua dependencia de los hombres con respecto a los seres del nivel superior. Dicha energía se origina con la creación del mundo y continúa hasta el presente. Posteriormente se retomará este tema de interacción entre seres de diversos niveles del mundo.

Un hecho para resaltar es que los habitantes de cada nivel tienen una mirada, una perspectiva diferente a la de los otros, la cual está relacionada con el lugar en donde viven, es por ello que para los habitantes de *kuankua* ven el nivel *ingi ande* como el cielo (como si fuera *ufenyunyuy*); por el contrario, los habitantes de *ufenyunyuy* ven el nivel de *ingi ande* como si fuese *kaunkua*.

...Hay otro cielo más allá arriba. Llegando al otro cielo [*Chiga*] también terminó todo y se fue más allá. En el primer cielo creo que hay, como aquí, gente y animales, ríos, y en el otro cielo también. Acá abajo, en la tierra, hay la primera y hay *kuankuas* allá. Es la primera tierra, entonces a nosotros dicen que ven ellos como nosotros al cielo... Allá hay gente, ríos, caseríos, todo. Nada más. (Califano y Gonzalo, 1995: 22)

La localización de residencia de los habitantes de *ingi ande*, de los cofán, los posiciona como seres de frontera por excelencia. Carneiro da Cunha (1998) muestra cómo el residir en un área de contacto tiene un rol mayor en el prestigio de los chamanes; el saber y el prestigio se relacionan con la posición geográfica del lugar donde vive y su capacidad de viajar, pues entre mayor contacto se tenga con diferentes grupos (humanos y no humanos), más englobante se torna el punto de vista del individuo; de esta manera, el chamán es capaz de tomar conciencia de su relatividad, ya que en estos mundos ampliados sólo es posible ver bajo perspectivas particulares, es por ello que cuanto más se multiplican las conexiones, más se enriquecen las perspectivas y las capacidades de acción de los individuos. Desde este punto de vista, el chamán se permite la totalización de puntos de vista singulares e irreductibles de manera armónica, controlándolos y haciendo uso de uno o de varios de ellos de manera simultánea según sus necesidades.

El vivir en el *ingi ande* —punto de encuentro entre *Kuankua* y *Ufenyunyu*—, hace del cofán un ser que concentra los puntos de vista singulares de los habitantes de los otros seres que ocupan la totalidad del mundo; si bien es cierto que el *atesu'cho* (chamán) es quien posee la capacidad de singularizar los puntos de vista, todos los *A'I* tienen la capacidad intrínseca de hacerlo en grados diferentes, ello se logra en particular cuando se realizan las ceremonias con toma de *yagé*. El *A'I* es por excelencia el ser que entra en contacto con otros, por ello es él quien mejor que nadie tiene la capacidad de adoptar perspectivas particulares y englobarlas en un todo, pues no se referencia que los habitantes de *Kuankua* visiten a los de *Ufenyunyu* (aunque lo contrario sí ocurre cotidianamente), algo que sí hacen los *A'I*. La localización de los habitantes del *ingi ande* es privilegiada, pues los coloca en un lugar único para poseer una múltiple perspectiva; dicha localización es captada y dirigida hacia los habitantes del nivel de arriba y otra hacia los residentes del nivel de abajo.

Los habitantes de un mismo nivel tienen un origen común, como lo evidencia un mito:

Antes, Dios [*Chiga*] andaba en este mundo con su madre, no existía nadie, entonces le dijo a su madre que hiciera harta chicha. Por mandato de Dios, ella empezó a hacer chicha, cuando ella comenzó a hacer la chicha, él también comenzó a construir una casa grande, pero muy grande. Construyó unos asientos largos, unas mesas y una tarima, y cercó el contorno de la casa, entonces la madre le dijo al hijo: ¿para qué esta casa tan grande? Porque ya no quiero hacer más chicha; entonces él le dijo: hoy voy a llamar y tomaré chicha con mi gente, la tarima estaba lista, todo estaba preparado para llamar a la gente. Cuando Dios terminó de construir y todo estaba listo, entonces le dijo a su madre: llegó el momento de llamarlos. Se subió a la tarima con un coco que producía un sonido, los llamó, pero no llegaron. Luego Dios los llamó con un grito: ¡vengan todos a tomar chicha que les he preparado! Después del llamado, fueron saliendo de la nada unos personajes con collares de pluma, colmillos de tigre, coronas de plumas de guacamayo, sus rostros pintados, sus cuerpos cubiertos de variedades de plantas fragantes de la naturaleza y cada

uno traía bombos, flautas, rondadores para festejar. Entraron en la casa y cubrieron todos los asientos preparados por Dios y la madre, les brindó a todos la chicha que les había preparado. Los demás que no alcanzaron asiento se quedaron por fuera: ellos son los seres espirituales de la naturaleza y ahora viven en las montañas. Nosotros somos los que Dios llamó y somos los Cofán, con una sabiduría natural. Dios nos había llamado para que existiéramos en este mundo cuidando lo que en él existe. Después de llamarnos nos dejó el yagé, pero antes él lo preparó, lo tomó y sufrió, se cayó al suelo y vomitó, por eso ahora nosotros tomamos yagé, vomitamos y sufrimos para aprender. Después los cofán empezamos a vivir en las orillas de los ríos. (Pueblo cofán, 2012: 31)⁵

El mito pone de manifiesto el origen común de los seres humanos y los espirituales (no humanos), pero no sólo los seres espirituales tienen un origen común con los seres humanos, también los animales, lo que es válido para especies diferentes:

El tucán es una persona que sabía tener ese collar blanco, y abajito... tenía un collar rojo. Entonces a esa persona el Chiga le dijo: "Usted nacerá *secu*", y al momento ya fue naciendo así... (Califano y Gonzalo, 1995: 18)

El tigre también es salido de una persona.../que/ había pintado la *cushma*⁶ toda de blanco... Entonces el hombre... así pintado... se fue a un camino... y quedó adelante del Chiga... entonces Chiga dijo: "Usted es como tigre", y al momento fue haciéndose como tigre. (Califano y Gonzalo, 1995: 18)

Como los relatos lo muestran, hombres y animales están emparentados; de hecho, los animales eran humanos en los tiempos primigenios y fue una acción de *Chiga* que los llevó a diferenciarse como especie. Sin embargo, se debe tener presente que los *kuankuas*, los seres habitantes de *kuankua*, no son sólo los poseedores originales de lo que alimenta a los *A'I*, ellos mismos son el alimento, cada planta es en sí misma una persona.

...ese antepasado tiene árboles, chontaduro de todo, pero allá no puede tocar nada, un caimo es una persona, chontaduro es una persona. Son personas que se fueron, fue una mujer que llevaron y toda gente vivir y nosotros aguantando hambre y dijo quiere comer y saque, arrancó el caimo y llevaba una persona... (Entrevista personal con María Queta, resguardo Ukumari Kankhe, 2015)

La idea que todos los seres humanos y no humanos que habitan en el mundo tengan un origen común que es humano, está estrechamente emparentada con el relacionamiento entre los diferentes seres y la manera como ellos se perciben y per-

5 Mito de origen cofán narrado por Eliseo Queta y Cirilo Mendua de la Comunidad de Yarinal en el 2010 (Pueblo cofán, 2012: 31).

6 Vestido tradicional.

ciben al otro; es decir, la perspectiva que adopta. Como lo ha señalado Viveiros de Castro (1996), la concepción amerindia supone una unidad de espíritu y una diversidad de cuerpos; los humanos en condiciones normales ven a los animales como animales, a los humanos como humanos, a los espíritus como espíritus. De igual forma, los animales y los espíritus ven a los humanos como animales, viéndose a sí mismos como humanos cuando están en sus propias casas. Esta concepción se asocia a la idea de que la forma manifiesta de cada especie es un envoltorio (ropa) que esconde una forma interna humana, lo que significa que posee una intencionalidad u objetividad formalmente idéntica a la conciencia humana, materializada en un esquema corporal humano oculto bajo una máscara animal o de espíritu. Este concepto se centra en que la permutabilidad objetiva de los cuerpos está fundada en la equivalencia subjetiva de los espíritus. Según Viveiros de Castro (1996),⁷ los indígenas proponen una unidad representativa aplicada indiferentemente sobre una diversidad objetiva, una cultura y múltiples naturalezas. Es dicha permutabilidad en el punto de vista, la que permite a los diferentes seres del mundo (humanos y no humanos) entrar en contacto con otros seres, pues se requiere poseer características sociales análogas para poder interactuar.

El origen común que los cofán otorgan a los diferentes seres que habitan el universo implica que todos posean unas características análogas de socializar al interior de sus colectividades y entre grupos. El modelo para dichas interacciones sociales es el humano, porque antes de ser seres chontaduro o jaguar fueron humanos —todos los seres que existen nacieron, en los tiempos originales, humanos, y fueron las vicisitudes de la vida la que hizo que debiesen adoptar un forma diferente a la original—, ello explica por qué las relaciones entre seres están construidas sobre la base del modelo social del ser humano, pues es él y su sociedad quien están al origen de otras sociedades, como la de los animales y los espíritus, por ello el hombre es el dominador de las relaciones al ser el punto de origen de los otros. ¿Pero quiénes son esos otros con los que se interactúan los A'í?

Los ocupantes del territorio

Cada nivel del mundo está ocupado por diferentes seres que se organizan en colectividades, los cuales mantiene relaciones de orden social tanto al interior del grupo como también de tipo interétnicas, las cuales se dan entre habitantes de un mismo nivel del mundo como entre habitantes de diferentes niveles. El *ingi ande* es ocupado tanto por los seres humanos como por seres espirituales, cada uno de ellos reside

7 El autor toma como punto de partida de sus propuestas, lo observado en su trabajo de campo entre los arawaté.

en espacios determinados de la geografía; los *A'I* (cofán) lo hacen en cercanía a los ríos y los invisibles lo hacen al interior de la selva

En *ingi ande* hay espíritus en la selva, [en] *Ukumari Kankhe* hay tribus de gente invisible; por ello, debajo de la selva es limpio, en las ceremonias se conversa. Ellos son indígenas que huyeron, esta es la realidad, la gente invisible son familia de nosotros, son Queta y Lucitante. (Entrevista personal con María Puerres y Javier Diaz, resguardo Santa Rosa de Sucumbios, 2015)

En cofán se llama a los invisibles *ukabate* y se asocian a *cocoya*, que es un comportamiento agresivo; estos seres viven en aldeas localizadas en la selva.

Una gente antes vivía en el monte, era gente como nosotros, como cofán, pero cargaban dientes de tigre y tenían corona, y la gente cofán no podía verlos a ellos... Esa gente se llama *ukabate*... es gente del monte, pero *cocoya* pueden ser ellos también porque no mata gente... No los ve uno que no sabe, pero toman... chicha, tienen su casa, todo... cuando uno que no sabe va... por debajo del piso ellos pasan, pero sin saber queda ese. Es feo ese pueblito de ellos. Hay mucha espina. Usted va por esa parte... sin saber dónde se esconden... pero eso es pueblo para uno que sabe, pero para uno que no sabe es monte feo... (Califano y Gonzalo, 1995: 34)

Los invisibles (seres inmateriales) habitan en diferentes lugares del *ingi ande*, lo que implica que humanos y no humanos son frecuentemente vecinos. Algunos de los no humanos que habitan entorno a los hombres se asocian a antepasados próximos y distantes de los *A'I*: “Espíritu hay en cada quebrada y cordillera... alrededor de maloca hay espíritus que acompañan, son de los pueblos indígenas que vivieron...” (Entrevista personal con *atesu'cho* Querubin Queta Alvarado, resguardo Ukumari Kankhe, 2015).

Toda planta y animal existentes en el *ingi ande* tienen un doble inmaterial que es antropomorfizado, siendo esta característica la que hace que un individuo sea ser: “Cada cedro, un espíritu; cada árbol, una persona; cada planta, una persona y cultivo también” (Entrevista personal con *atesu'cho* Querubin Queta Alvarado, resguardo Ukumari Kankhe, 2015).

Cada comunidad realiza en sus espacios el mismo tipo de actividades, ambos tienen chagras, hacen ceremonias y cazan. Los cofán reflejan sus posesiones y sus acciones sobre las de los seres no humanos, de modo tal que la sociedad, los individuos, sus comportamientos y lo que poseen se construye sobre el modelo humano. Las relaciones entre humanos y no humanos son complejas, estas pueden ser armónicas si cada quien se mantiene dentro de sus límites territoriales, o pueden tornarse conflictivas en momentos donde los territorios de uso de ambos grupos se superponen, en estos casos lo recurrente es que los humanos caigan enfermos.

Donde abuelo [Ukumari Kankhe] mi papá fue de cacería, hacia la izquierda había un árbol. Mi mamá le dijo: Libardo vaya y traiga papas para comer. Pero él se fue al monte. A las 3 [de la mañana] escuchamos personas, estaban trabajando tumbando el palo. Mamá dijo claro: papá ya llegó, escuche, está tumbando el palo. Yo dije: no, mi papi no ha llamado, él hubiera llamado. Mi papi llegó a las 4. Mi mamá le dijo: por ahí andaba gente. Mi mamá casi se muere, la trajeron en hamaca a mi abuelo, [él] dijo que eran los invisibles, que si hubieran ido se habían llevado a mi mamá o a mí. (Entrevista personal con Queta, resguardo Santa Rosa de Sucumbíos, 2015).

La identidad entre dos personas o dos grupos es concebida como una relación de consubstancialidad determinada por la proximidad física, que tiene como consecuencia directa un intercambio de sustancias corporales y la comensalidad;⁸ por ello, los parientes próximos pueden, después de romper contacto, transformarse en enemigos, del mismo modo, los enemigos pueden ser incorporados como parientes; la identidad es explícitamente concebida como situada en el cuerpo y relacionada al parentesco (Vilaça, 2000). Cuando las relaciones con los invisibles o con cualquier otro ser no humano se hacen distantes pueden tornarse peligrosas para los humanos, cuando los intercambios, la reciprocidad y el respecto territorial se debilitan, los individuos pueden entrar en conflicto. Los seres invisibles son celosos de su territorio y pueden tomar represalias cuando se hace uso de él sin su consentimiento, por mínima que sea la actividad (por ejemplo, caminar), pero cuando se mantienen buenas relaciones con ellos, son bondadosos, ayudan a los humanos a recuperar una buena salud y pueden actuar como mentores en el aprendizaje chamánico:

Los invisible son como nosotros, todos indígenas. Mi papi, y hasta Hermison, dijeron que estaban molestos porque llega harta gente o la gente va andando, ellos se van para otro lado que sea solo... Ellos ayudan a curar, ellos enseñan más cosas a uno, dan poder para seguir avanzando más. Por eso los indígenas no queremos que se pueble eso [Ukumari Kankhe], si no hay nada. (Entrevista personal con Queta, resguardo Santa Rosa de Sucumbíos, 2015)

Para los cofán, como para los yagua, los espacios transformados por el hombre son espacios protectores por oposición a los espacios naturales, como la selva (Chaumeil, 2000). Los cofán, como muchas comunidades amerindias, recalcan la existencia de fronteras entre los territorios de los seres humanos y no humanos, las cuales no se deben transgredir por los riesgos que deben asumir los primeros, pero ¿por qué la circunscripción a un territorio? ¿Por qué los límites? Como lo mostró Foucault (2014),⁹ el territorio (espacio delimitado) está asociado a espacio de seguridad (correlacionados con la normalización de la disciplina), a las técnicas de seguridad, a la población como objeto y sujeto de los mecanismos de seguridad,

8 El acto de comer juntos.

9 En su curso del Collège de France de 1977-1978.

factores que hacen parte de los procedimientos que establecen, mantienen y transforman los mecanismos de poder. Esta asociación no es ajena a las comunidades amerindias de tierras bajas, pues las fronteras están asociadas al control de la población y a los mecanismos de poder.

Cada grupo humano y no humano posee una territorialidad propia, delimitada por fronteras que son conocidas por los *atesu'cho*, por sus familiares y allegados; cada grupo de individuos defiende su territorio, generalmente por medio de acciones chamánicas (tales como enfermar a aquellos que transgreden las fronteras sin permiso). Este tipo de represalia es ejercida tanto por los hombres como por los invisibles; los *atesu'cho* (humanos y no humanos) vigilan sus territorios cuando los recorren espiritualmente y, en caso de encontrar alguien que no está autorizado para estar en él, el individuo es castigado con las sanciones que el *atesu'cho* decida tomar. Para evitar que los miembros de una comunidad sean víctimas de este tipo de represalias, los *atesu'cho* y aquellos que conocen de la ubicación de territorios pertenecientes a otros grupos, le manifiestan a los que no poseen la información de los riesgos en que incurren al entrar a lugares determinados de la región. Es por ello que a nivel del *ingi ande* cada individuo debe ser cuidadoso de no pasar los límites de su territorio y entrar al territorio de los otros sin el permiso requerido. Por ello, la gente común tiene cuidado de no acceder al lugar donde viven los invisibles, pues podrían molestarte y responder con acciones agresivas. El único que puede desplazarse libremente es el *atesu'cho*, quien al llegar al territorio de los invisibles está entrando a su propia casa —a su segundo hogar—, lo mismo ocurre cuando visita *kuankua*.

La distribución de los asentamientos al centro el territorio humano y, en torno a él, el de los invisibles (hijos y familia por alianza del *atesu'cho*), está relacionada con un mecanismo de protección del territorio y sus ocupantes. Los asentamientos periféricos de los invisibles forman áreas de protección del territorio humano — hoy contra grupos armados y personas que quieren explotar el medio de manera irracional, y antes contra otras etnias indígenas—, pero al mismo tiempo, genera comportamientos o disciplinas en los *A'I* que deben mantener buenas relaciones con los invisibles, para lo cual es fundamental actuar como lo demandan las normas de relacionamiento interétnico; por ejemplo, no sobreexplotar el medio para evitar así alterar el territorio de los invisibles y poder mantener buenas relaciones con ellos. Esta circunscripción a un territorio se relaciona con mecanismos de poder; por un lado, entre grupos sociales, pues humanos y no humanos controlan territorios específicos y hacen respetar sus usos del espacio. Por otro, el *atesu'cho* afianza la posición política que tiene en la comunidad, pues él es el único que puede transgredir a su voluntad y con bajos riesgos las fronteras territoriales, haciendo que humanos y no humanos interactúen de manera armónica, hecho que está a la base del bienestar de los individuos pertenecientes a cada grupo social.

Las relaciones con los invisibles son constantes y fluidas, lo que no implica que no sean ambiguas; estas se basan en la seducción de los seres humanos por mujeres no humanas, la cual tiene como objetivo crear relaciones de alianza cimentadas en la generación de uniones exogámicas entre humanos y no humanos:

Mi papi si se hablaba con los familiares espirituales, él nos contaba. Mi papi tenía una casa donde cocinaba yagé. Él decía: llegaron unos pájaros bonitos. Y le decían que unos espíritus le decían que una mujer estaba enamorada de él y que dejara a mi mamá, y él decía que no, que él tenía hijos; era un jaguar y se transformaba en una mujer bonita; él contaba a mi mamá. Por eso cuando murió mi papi, mi hermano seguía tomando yagé y en sueño lo dice a Anibal que él vive en el ranchito, todos los espíritus se quedan, al ver que mi papi le dijo así él fue y desbarató el rancho porque los niños pasaban y les daba mal viento... (Queta resguardo Santa Rosa de Sucumbíos, 2015)

Como lo ha señalado Hamayon (1990), en sociedades formadas en torno al chamanismo se puede ver cómo este es un sistema de representación fundado sobre una concepción dualista del mundo, lo que implica que la humanidad mantiene relaciones de alianza y de intercambio con los no humanos; estos últimos son quienes gobiernan los seres (animales) fundamentales para la subsistencia física de los primeros. Para adquirir el derecho y poder de chamanizar, es necesario buscar una esposa inmaterial, no humana, es necesario ser yerno y marido de no humanos. En este sistema, los seres humanos y los no humanos hacen parte de una red única de parentesco en donde los chamanes, sus consanguíneos y sus aliados tienen consanguíneos y aliados entre los seres inmateriales (Daillant, 2003). A las relaciones que en un momento inicial son de alianza, en donde por lo general mujeres espirituales y hombres humanos entablan relaciones amorosas, se les superponen las de filiación cuando de esos romances germinan retoños; estas relaciones comienzan por iniciativa de mujeres no humanas que seducen a hombres que están inmersos en el proceso de aprendizaje chamánico. A estas alianzas se le adiciona la de descendencia cuando, de la unión de estos individuos, surgen vástagos que mantendrán la corporeidad matrilateral pero una residencia patrilateral, pues estos hijos inmatreriales residen en la casa de yagé de los *atesu'cho*: “Mi papi decía: ya no cocino solo allá, me cuidan los invisibles, vienen a verme. Allá tienen hermanos, le decían, aquí también tiene hijos, esos son sus hermanos” (Entrevista personal con Queta, resguardo Santa Rosa de Sucumbíos, 2015).

Con la familia espiritual las relaciones de cooperación entre individuos son exactamente iguales a las que se tienen entre humanos; un padre trabaja con los unos como con los otros, es decir, con sus hijos humanos como no humanos, él procura el cuidado de unos y otros. Adicionalmente, los *cofán* perciben la relación entre los hijos humanos y no humanos de su padre como la de los hermanos de diferente madre en donde humanos y no humanos son una sola familia donde los lazos de cooperación son fuertes. Dichos lazos entre familiares humanos e invisibles

bles, se evidencian no sólo en la ayuda que los segundos brindan a los primeros en las ceremonias de curación, sino también en los dones que ellos dan a la familia humana de un individuo.

...El [hombre] estaba trabajando, tumbó el palo... y entonces salieron dos tigres que fueron y se sentaron en el tronco que él había tumbado... pero él no se asustaba... de tanto estar allí, los tigres también se fueron. Al otro día otra vez volvió a trabajar. Estaba trabajando cuando volvieron, pero ahora eran gente, *champi'ai*, gente de monte, y le dijeron: “Nosotros venimos a curarle a usted”. Entonces el hombre dijo: bueno..., así que... una mujer, soltera... lo estuvo curando... era una mujer del monte. Después de hacerle así, dijo [al hombre]: “...no vaya a dormir junto a su mujer, usted duerma aparte...”... Y así vivía ese hombre, apartado. Así que dijo [su] mujer: “¿por qué será que ahora no viene a dormir donde yo? Yo voy a levantarme de noche a ver con quién duerme”. Se levantó una noche y fue a ver la hamaca y habían dos. Entonces cogió y movió la hamaca y esa mujer [del monte] se levantó y dijo al hombre: “ya que su mujer me hace asustar, yo la voy a matar a su mujer. Y me voy”... al otro día, la mujer amaneció ya sí, tullida las manos, encogida, sin poder estirarlas y con fiebre... [pero] la curó el marido... La mujer del monte ya no vino más, pero cuando él iba a trabajar, le traía un poco de yuca asada... y le daba al marido. Le decía: “lleve esto para su mujer”. Entonces el hombre llevaba allá... y le daba, y la otra mujer comía... (Califano y Gonzalo, 1995: 34-35)

Es de conocimiento general la existencia de parientes consanguíneos en el mundo espiritual, aunque sólo los *atesu'cho* tienen contacto cotidiano con ellos, los hijos humanos de los *atesu'cho* tienen un contacto ocasional con estos seres, el cual puede tener connotaciones positivas cuando ellos protegen a sus familiares humanos, o negativas cuando los agreden, lo que depende del estado en que se encuentran las relaciones entre los individuos que componen esta red única de parentesco: “Los abuelos se iban de cacería era de 12 años, abuelo Antonio se iba, pero no iba solo, él consiguió allá ellos andaban con invisibles, tenían dos familias, al finado lo encontraron con ellos y contó que somos hermanos” (Entrevista personal con miembro de la comunidad de Ukumari Kankhe, 2015).

Como ha señalado Vilaça (2000) a partir del caso wari', el chamán se caracteriza por poseer dos cuerpos simultáneamente: uno humano visible a los humanos, que se relaciona con su sociedad, y uno animal que él percibe como humano y que se relaciona con los demás animales. En el caso cofán es un doble cuerpo el que le permite al *atesu'cho* llevar una doble vida teniendo descendencia entre los seres humanos y entre los seres invisibles, para ello debe comportarse como humano entre humanos, como ser invisible entre seres invisibles y como *kuankua* entre *kuankuas*. Pero la situación es más compleja que la que nos presenta Vilaça (2000), pues un chamán no puede limitarse a tener dos cuerpos, él debe poseer múltiples corporeidades —una por cada ser con el que se relaciona— con el objeto de ser identificado como uno más del grupo y así poder interactuar con ellos. La exis-

tencia de esa múltiple corporeidad se manifiesta en la tenencia de hijos con seres invisibles, que son los que ayudan y protegen al *atesu'cho* en sus actividades.

Si las relaciones en *ingi ande* son horizontales entre aliados y consanguíneos, es decir, entre parientes, las relaciones con los *kuankuas* tienen un cierto componente de verticalidad. Los hombres dependen de los dueños de los animales (que viven en *kuankua*) para obtener cacería y mantener la familia, lo que implica que tienen un cierto grado de dependencia hacia ellos, pues si el relacionamiento con los dueños no es fluido la carne escasea en *ingi ande*: “los *kuankua*, la gente de debajo, tiene hartos animales y ellos los mandan. Hoy, como hay poca comunicación, por ello hay poca cacería” (Entrevista personal con María Puerres, resguardo Santa Rosa de Sucumbíos, 2015).

Los habitantes de *kuankua* no sólo son los dueños de la cacería, también lo son de las plantas alimenticias: “Los *atesu'cho* se conectan con ellos, los indígenas viven en *kuankua*. Ellos, con la sabiduría, esconden la cacería. Los mayores se conectan con su sabiduría con ellos y sale cacería para que haya más cacería; de ahí se trajo uva caimaron y chontaduro, para que aquí haya...” (Entrevista personal con Javier Díaz, resguardo Santa Rosa de Sucumbíos, 2015).

Es por medio del relacionamiento con los *kuankuas* que los humanos adquieren los productos y los conocimientos necesarios para hacer aprovechamiento del medio:

Hay una parte donde hay huecos grandes... En ese hueco entraron todos los puercos... El hombre entró allá y... salió a un clarito como aquí. Hay toda clase de frutas, puercos, armadillos y bastantes sembrados indígenas... Allí viven los dueños de los puercos, los *cuancuas*... El hombre se quedó con ellos como un año... Les preguntó: ‘¿qué saben comer ustedes?’, y le avisaron: ‘sabemos comer de todo, fruta, carne del monte, puercos’... [y] se fueron a traer... puercos. Cogieron, trajeron y mataron allí mismo. Después trajeron barro para hacer olla, para que pueda comerse cocinado. Se cocinó y se comió casi todo... después el hombre se fue a cagar al monte... Cuando... volvieron... los *cuancuas* se fueron como si olieran un perfume... y se pusieron en la cara y en el cuerpo... El hombre... les preguntó: ‘...¿ustedes comen caca como carne?’ Le contestaron: ‘¡nosotros somos así...!’ La mierda de ellos es en pedacitos... y no comen... cuando cogen carne: huelen y después botan... De día duermen, de noche se levantan... [El hombre] oyendo como hablan los puercos, ya aprendió a hablar y entendió. Así se llevaba los puercos y podía tener animales para comer... El *cuancua* dijo: ‘yo voy a hacer piedras negras y blancas’. Y se cambió en piedras verdes, blancas, azules para descansar. Todos se cambiaron en piedras... Después se levantaron otra vez como gente. (Califano y Gonzalo, 1995: 36)

El relato cofán evidencia claramente lo que ha planteado Vilaça (2000), para quien el cuerpo es el lugar de la personalidad, es lo que define a una persona, animal, planta o cosa; los diferentes cuerpos implican formas diferentes de percibir la misma cosa; por ello, la sociedad wari’ es concebida como siendo constituida por agregados corporales de diversos niveles con variadas fronteras, en donde el cuerpo

es el sustrato de la identidad social. Por esta misma razón, cuando el cofán está en *kuankua* ve a los dueños de los animales como gente, come como ellos y lleva una vida con ellos durante largo tiempo (adoptando la perspectiva de los *kuankuas*); ya en la selva, él ve la carne que comen los *kuankuas* como heces humanas, es decir que adopta su propia perspectiva, y caza los animales para alimentarse.

Si bien se ha mostrado la importancia de poseer múltiples perspectivas con aras de poder interactuar con los seres y las fuerzas que ocupan el mundo, no se puede dejar de lado el hecho que el chamán debe, simultáneamente, continuar viendo el mundo como un ser humano; de no ser de esa manera, no negociaría la cacería o los productos vegetales para su familia. Este hecho aproxima el modelo de relacionamiento amazónico al mesoamericano; en este último, la virtud del *hombrenahualli* (chamán) no radica en la capacidad de adoptar la posición perceptiva del otro, sino en animalizarse y, a pesar de ello, seguir viendo el mundo como humano (Martínez, 2010). El *atesu'cho* cofán debe adoptar las perspectivas de los seres con los que se relaciona sin dejar de ver el mundo como humano, sólo esta dicotomía le permite estar en varios espacios y dominar las relaciones sociales que en ellos se desarrollan, por ejemplo, ser un *kuankua* y al tiempo obtener caza para los *A'I*.

Las relaciones con los dueños de los animales pueden ser conflictivas pero, como lo manifiesta el *atesu'cho*, ello depende de los hombres que son quienes toman aptitudes depredadoras ante los animales y las plantas, generando que el dueño se venga enfermando al cazador y su familia:

Los espíritus de los animales que hay en la selva, pero como una persona, pero son invisibles, pero cuando tienen pacto con uno llegan a conversar, a su pacto pero tiene que cumplir uno mismo, se hace daño uno mismo. Cada uno tiene su dueño, porque tiene espíritu, unos son diabólicos o del agua, la boa es el dueño del pescado, porque si pesca mucho, él hace daño a uno. (Entrevista personal con *atesu'cho* Querubin Queta Alvarado, resguardo Ukumari Kankhe, 2015)

Las relaciones con los habitantes de *kuankua* no se cimientan únicamente sobre relaciones de alianza o filiación,¹⁰ sino sobre la dominación, sobre el control del otro: “al dueño de los animales tiene que dominarle tomando yagé, en la batalla es la batalla porque soy maestro que ha aprendido, soy el que manda...” (Entrevista personal con *atesu'cho* Querubin Queta Alvarado, resguardo Ukumari Kankhe, 2015).

En los sistemas chamánicos, como es el caso de los cofán, la dominación del otro no humano es concomitante con la negociación, una y otra son complementarias, pues el control ejercido sobre el otro es indispensable para asegurar la salud y

10 El *atesu'cho* se casa con una mujer yagé, lo que hace que tenga relaciones de alianza y filiación con seres relacionados con las plantas.

el bienestar de los seres humanos (Rubiano, 2010). El *atesu'cho* debe dominar a los *kuankuas* para que lo ayuden en su labor chamánica y para obtener los productos que los hombres requieren para alimentarse, pero al tiempo, deben darles dones durante las ceremonias de yagé para que las relaciones de dominación sean percibidas como de complementariedad por los no humanos, sólo cuando la relación se visualiza por los dos seres o grupos que establecen comunicación benéfica, se hace posible que el otro haga lo que el individuo humano requiere. La dominación y la enajenación de los *kuankuas* llega al punto de que ellos deben dar sus vidas para que el *atesu'cho* salga victorioso en sus guerras chamánicas y las de sus descendientes, y así los hombres se alimenten.

Los habitantes de *Ufenyunyu* que se relacionan con los astros, son personas que viven desde tiempos primeros, ellos se caracterizan por poseer una energía que irradia al *ingi ande*, cubriendo a los habitantes de este último y haciendo posible la existencia de ellos:

Arriba hay especie de luna y de sol y estrellas, son personas, son los que vivieron anterior de todo el mundo, son apóstoles, ángeles. Ellos son lo que da la vida, por eso hay trueno, agua viento y la selva que es la madre tierra. Ellos le dan energía que sale de los seres que dan arriba energía, rayo de sol y luna. (Entrevista personal con *atesu'cho* Querubín Queta Alvarado, resguardo Ukumari Kankhe, 2015)

Los habitantes de *Ufenyunyu* emanan una energía vital que es indispensable para los seres humanos, pero no para los invisibles o para los *kuankuas*, pues estos habitan en la selva que es reservorio de energía vital. Como se vio anteriormente, *Chiga*, el creador, es el sol y es de él que emana la fuerza vital de los seres humanos: “los invisibles no reciben energía, porque ellos viven en la selva, con la sangre de los árboles de la tierra. Nosotros la necesitamos porque no estamos en la selva” (Entrevista personal con *atesu'cho* Querubín Queta Alvarado, resguardo Ukumari Kankhe, 2015).

La interacción de los habitantes de los tres niveles del mundo es fundamental para asegurar la existencia de los seres que los ocupan, en especial la de los humanos que dependen del contacto e interacción con los habitantes de *ingi ande*, *kuankua* y *ufenyunyu* para recibir energía vital, y que los ayudan en casos de enfermedad o en momentos inquietantes para obtener cacería o pesca. Esta interrelación es concebida desde un modelo de intercambio en donde todos dan y todos reciben; por ejemplo, los invisibles dan ayuda en caso de una enfermedad y ellos reciben aguardiente o tabaco durante las ceremonias. De este modo, los tres niveles del mundo y sus habitantes son una unidad sistémica¹¹ que interactúa y dependen mu-

11 Un sistema es una unidad que incluye una estructura de retroalimentación (*feedback*) capaz de procesar información. En donde hay diferentes sistemas (ecológicos, sociales y el individuo) los

tuamente los unos de los otros para la pervivencia y el correcto funcionamiento de la sociedad y del mundo.

Comentarios finales

El trabajo abordado anteriormente presenta lo expresado por el *atesu'cho* Querubin Queta Alvarado, la persona más respetada y reconocida como reservorio de sabiduría de la etnia cofán, y quien, para la comunidad, posee el conocimiento oficial del grupo. De igual forma, se trabajó con sus hijos, sobrinos y nietos, con el objeto tener una visión general de la cosmovisión cofán. Por lo general, se considera que el conocimiento del mundo invisible lo poseen los chamanes y los hombres mayores; sin embargo, el caso cofán muestra cómo aquel es posesión de hombres y mujeres independientemente de su edad y en diversos grados.

Déléage (2009) ha mostrado que el conocimiento se adquiere de dos maneras: la deferencial, que se relaciona con el aprendizaje basado en la palabra y en lo narrado por quien lo ha vivido; y la ostensiva, que responde al saber generado por la observación y la experiencia directa. Por lo general, este segundo tipo de saber es atribuido fundamentalmente a los chamanes; sin embargo, como lo señala Déléage (2009) y como se mostró anteriormente, no sólo los chamanes ven o escuchan a los seres no humanos; quienes no son chamanes también los escuchan conversar, trabajar y adquieren enfermedades que son producto de la acciones de esos vecinos próximos (habitantes del *ingi ande*) y lejanos (*Kuankua* y *Ufenyyny*). Por lo tanto, el conocimiento deferencial y ostensivo es compartido por todos los miembros de la colectividad. Sin embargo, es claro que el conocimiento del mundo inicia por escuchar lo que dicen los mayores, este es seguido por el contacto con los seres no humanos y por la visión de los otros niveles del mundo, la cual, en muchas ocasiones, es generada por la toma de yagé, aunque no exclusivamente.

Los habitantes de los tres niveles del mundo y sus territorios forman una unidad sistémica, la cual tiene como base el sistema de alianza y filiación, dichas relaciones no sólo se dan con los invisibles (habitantes de *ingi ande*), sino también con los habitantes de los niveles de arriba y abajo, como es el caso de los *kuankuas* (habitantes de *Kuankua*) pues todo *atesu'cho* contrae matrimonio con una mujer yagé y él mantiene relaciones con los dueños de las plantas y animales que viven en *Kuankua*. Estas relaciones no se limitan a la esfera del parentesco puesto que dichos lazos se pueden debilitar, transformando a los parientes en enemigos, por ello, para que las relaciones sean sólidas, los intercambios deben ser regulares, es por esto que un *atesu'cho* puede y debe estar haciendo ceremonias más de tres veces

cuales están en interacción y en donde para comprender un fenómeno se le debe considerar dentro del contexto de todos circuitos completos que sean relevantes para dicho fenómeno (Bateson, 1993).

por semana, de este modo, él y su familia humana visitan y entablan comunicación con la familia no humana de manera constante, al tiempo que se dan dones de manera recíproca, lo que mantiene la relación estable.

A nivel de *ingi ande* y específicamente de resguardo y comunidad, la interacción entre los habitantes del mundo asegura el respeto de las territorialidades particulares y la protección de los territorios y sus ocupantes, lo que está en la base del poder político del *atesu'cho*. El mundo para los *A'I* está formado por un sistema social entre seres de diferentes corporeidades que ocupan diversos territorios, las interacciones entre estos territorios y sus ocupantes hace posible la existencia, pues hay una dependencia mutua entre los seres para poder vivir. Sin embargo, dicha integración no significa que todos los seres sean iguales, pues existen unos que dominan la relaciones; es el caso de los humanos (punto de origen de otros seres) y en especial del *atesu'cho*, pues logran que otros seres, por ejemplo los *kuankuas*, hagan lo que ellos requieren. La concepción del mundo de los cofán es compleja y dinámica pues, si bien es cierto que existen tendencias, las posiciones de los individuos son actualizadas y negociadas en la cotidianidad entre humanos y no humanos.

Para entender la manera como las sociedades de tierras bajas conciben el mundo y la interacción entre sus habitantes, se debe tomar una perspectiva sociológica en donde el individuo, nacido en una red de relaciones que existían antes de él, se inscribe en una red de relaciones que él contribuye a formar (Elias, 1987). En este caso, el sistema es ampliamente complejo, pues atañe a individuos humanos y no humanos que conforman una red de relaciones que los preceden y que ellos actualizan cotidianamente, es por ello que los invisibles pueden pasar de ser aliados a enemigos, o un *atesu'cho* de ser un protector a un agresor; la posición que los individuos tienen en el sistema social global que une los diferentes territorios del mundo es dinámico, de ahí la necesidad de estar constantemente retornando a su descripción y análisis.

Referencias bibliográficas

- Bateson, Gregory (1993). "Un enfoque sistémico". En: *Una unidad sagrada, pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Gedisa Editorial, España, pp. 330-333.
- Borman, M. B. (1990). "La cosmología y la percepción histórica de los cofanes de acuerdo a sus leyendas" En: *Cuadernos Lingüísticos*, N.º 10. Abya-Yala y instituto Lingüístico de Verano, Quito.
- Califano, Mario y Gonzalo, Juan Ángel (1995). *Los A'i (cofan) del río Aguarico mito y cosmovisión*. Abya-Yala, Quito.
- Carneiro da Cunha, Manuela (1998). "Pontos de vista sobre a floresta Amazônica: xamanismo e tradução". En: *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 4, N.º 1, Río de Janeiro, pp. 7-22.
- Chaumeil, Jean-Pierre (1997). "Robinson, S -Hacia una nueva comprensión del shamanismo cofán". En: *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 83, N.º 1, París, pp. 361-363.

- Chaumeil, Jean-Pierre (2000). *Voir, Savoir, Pouvoir : le Chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne*. Georg, Paris.
- Chaves, Margarita y Vieco, Juan (1985). "La encrucijada actual de las comunidades siona y kofan del Putumayo". En: *Revista de Investigación*, año 1, N.º 1, Pasto, pp. 151-162.
- Daillant, Isabelle (2003). *Sens dessus dessous : organisation sociale et spatiale des Chimanes d'Amazonie bolivienne*, Société d'ethnologie, Nanterre.
- Déléage, Pierre (2009). *Le Chant de l'anaconda*. Société d'ethnologie, Nanterre.
- Elias, Norbert (1987). *La société des individus*. Fayard, France.
- Foucault, Michel (2014). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Hamayon, Roberte (1990). *La Chasse à l'Ame, Esquisse d'une Théorie du Chamanisme Sibérien*. Société d'Ethnologie, Paris.
- Langdon, Jean (1990). "La historia de la conquista de acuerdo a los indios siona del Putumayo". En: Pineda, Roberto y Alzate, Beatriz (comp.), *Meandros de la historia en el Amazonas*, . Abya-Yala, Quito, pp.: 13-41.
- Langdon, Jean (2014). *La negociación de lo oculto, chamanismo, medicina y familia entre los siona del Bajo Putumayo*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Lucena, manuel (1997). *Las últimas creencias de los indios kofán. Magia, selva y petróleo en el Alto Putumayo*. Edición universidad de Murcia, España.
- Martínez González, Roberto (2010). "La animalidad compartida: el Nahualismo a la luz del animismo". En: *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 40, N.º 2, pp. 256-263.
- Molano, María (2011). *Plantas medicinales y mujeres cofán: conservación de la biodiversidad y la cultura en el valle del Guamuez*. PNN, Bogotá.
- Pueblo Cofán (2012). *Plan de salvaguarda pueblo cofán*. Putumayo.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1978). *El chamán y el jaguar*. Siglo XXI, México.
- Robinson, Scott (1996). *Hacia una comprensión del shamanismo cofán*. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Rubiano, Juan Carlos (2010). *L'homme forêt: action sociale et action rituelle dans le chamanisme Embera-Chami*. Tesis de doctorado. École Pratique des Hautes Études, Paris.
- Vilaça, Aparecida (2000). "O que significa tornar-se outro? xamanismo e contato interétnico na amazônia". En: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, N.º 44, São Paulo, pp. 56-72.
- Valderrama, Diego y Pérez, Ángela (2004). *Manual botánico para el reconocimiento ambiental y cultural de Ukumari Kankhe*. Instituto Alexander von Humboldt y Fundación Zio A'i, Bogotá.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1996). "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". En: *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 2, N.º 2, Rio de Janeiro, pp. 115-43.