

Los venenos de cacería en la Amazonia colombiana: ¿sustancias letales o fuente de vitalidad?

Luis Eduardo Mejía

Biólogo, estudiante del Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia
Dirección electrónica: lemcartemisia@yahoo.com

Sandra Turbay

Profesora, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia
Dirección electrónica: sturbay@quimbaya.udea.edu.co

Mejía, Luis Eduardo y Turbay, Sandra (2009). "Los venenos de cacería en la Amazonia colombiana: ¿sustancias letales o fuente de vitalidad?". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 23, N.º 40, pp. 129-153.
Texto recibido: 18/06/2009; aprobación final: 30/09/2009.

Resumen. Los indígenas de la Amazonia y la Orinoquia colombiana usan más de 54 especies para preparar los curares con los que envenenan los dardos que lanzan con sus cerbatanas. La preparación y el uso de estos venenos están rodeados de una serie de prescripciones y prohibiciones rituales que señalan su conexión con las secreciones corporales femeninas, especialmente la sangre menstrual. El veneno entra en la misma categoría de otras sustancias amargas, calientes y putrefactas que originan la enfermedad y la muerte. El carácter contradictorio de los venenos, causa de muerte para los animales y fuente de alimentos y vida para los seres humanos, plantea problemas intelectuales que los indígenas resuelven en los mitos de origen de estas sustancias tóxicas.

Palabras clave: Amazonas, etnología, género, venenos, cazadores, mitología.

Hunting poisons in the Colombian Amazon: lethal substances o source of vitality?

Abstract. Indigenous people from Colombian Amazonia and Orinoco use more than 54 species, to prepare curares with which they poison the arrows they throw. The preparation and use of this poison has a series of prescriptions and ritual prohibitions which show the connection with female body secretions, especially menstruation. Poison is regarded as any other sour, hot and putrefactive substances which originate disease and death. The contradictory feature of poisons, which causes animal death and represents a source of food and life for human beings, poses intellectual issues which indigenous people solve through myths originated in these toxic substances.

Keywords: Amazonia, ethnology, gender, poisons, hunters, mythology.

Introducción

Durante la última década se han realizado valiosos trabajos etnográficos sobre el uso y el significado de sustancias como la yuca, el tabaco, la sal, la miel y los alucinógenos, que ocupan un lugar central en la vida cotidiana y ritual de diversos grupos indígenas de las tierras bajas de Colombia. Algunos de ellos han conjugado con éxito el aporte de otras disciplinas, en particular la botánica y la química, mientras otros se han concentrado exclusivamente en los aspectos sociales e ideológicos que rodean la preparación y el consumo de esas sustancias.

Londoño (2004) explora la retórica y las acciones relativas a sustancias como el tabaco, la yuca y la coca, las cuales, según los muinane, son constitutivas de sus pensamientos y emociones. Los mitos y otras narrativas presentan estas sustancias como seres con subjetividad y capacidad de transformar o movilizar pensamientos y emociones. Estas sustancias actúan a través de la gente y pueden quemar, herir, matar, purificar, calmar, sanar o nutrir. La gente sabe cómo usarlas y cómo “enfriarlas”, previniendo los efectos dañinos que pueden tener en el consumidor. Según Londoño (2004), deben emplearse palabras para transformar estos elementos crudos y potencialmente peligrosos en las sustancias vitalizantes y deseables. El tabaco tiene una naturaleza predatora, pero es “frío” pues genera pensamientos pacíficos en los mambecedores y hacen que estos sientan amor y compasión por sus parientes. La coca puede volver a los hombres peligrosamente calientes si se usa sin tabaco, pero cuando se combinan, la coca hace fluir las palabras. Londoño describe la preparación de la coca y discute su relación con la iniciación masculina, la disciplina y la convivencia. Finalmente, el autor se concentra en la yuca y el ají, los principales cultivos de las mujeres, y explica los conceptos locales sobre el cuerpo de las mujeres, más blandos y frescos que los de los hombres por ser consustanciales con la yuca, las hierbas frías y los productos de las chagras (Londoño, 2000: 134).

Echeverri, Román y Román (2001) hicieron un excelente estudio sobre la sal vegetal que emplean los huitoto, bora, miraña, nonuya, andoque y ocaina del interludio Caquetá-Putumayo. Esta sal sirve para hacer solubles los alcaloides del ambil de tabaco consumido durante el día y durante los rituales nocturnos y tiene otros usos medicinales, ceremoniales y culinarios. Estos autores describen el proceso de transformación de los tallos y las cortezas de varias especies vegetales, hasta obtener la sal y destacan su importancia en el pensamiento religioso. La sal simboliza el semen del Padre Creador o el zumo del seno de la Madre y es el producto de las enfermedades y los males que el Padre arrojó hacia el monte durante la creación y que quedaron convertidos en plantas y animales. Sin embargo, el Padre Creador enseñó a los seres humanos cómo quemar las plantas para obtener un alimento vital, tener conducta moralmente correcta y conocimiento claro (Echeverri, Román y Román, 2001: 426). La “palabra de sal” es, dicen los autores, un discurso sobre el proceso de creación, sobre la conducta sexual, sobre la formación del ser humano y sobre las relaciones sociales (ibíd., 406).

Por su parte, Cayón (2005) analiza las ideas de los makuna, un grupo tukano oriental del Vaupés, sobre lo “fuerte” (bravo, que causa dolor) y lo “dulce” (calmado, bueno), categorías que estructuran el pensamiento indígena y que se relacionan con el chamanismo, los rituales y las prácticas cotidianas de subsistencia. Entre esas categorías opuestas habría un continuo y los diferentes seres tendrían ambas cualidades en dosificaciones diferentes. De ese modo, las plantas cultivadas serían dulces (*sajari*), mientras los alimentos que provienen de la caza y la pesca son fuertes (*jünirise*) y necesitan de la cura del chamán, que es al mismo tiempo una cura genérica de la especie y del lugar “fuerte” en el cual se origina. El autor estudia estas categorías teniendo en cuenta las taxonomías locales sobre los vegetales y los animales y destaca la semejanza entre el sistema que clasifica los alimentos y los seres en “fuertes” y “dulces” y la teoría local sobre la continuidad entre los seres no humanos y los seres humanos, pues tanto las plantas, como los animales y el hombre tienen un mismo origen y poseen comportamientos, malocas, poderes y comidas características (Cayón, 2005: 81-86).

A pesar de estas y otras importantes contribuciones a la etnografía amazónica, no encontramos una explicación sintética sobre el contexto cultural de los venenos de cacería, más conocidos como curares.¹ Las observaciones sobre estos venenos son fragmentarias y se refieren exclusivamente a los aspectos botánicos, con excepción del estudio de Karadimas (1997) quien profundiza en la dimensión simbólica de estas sustancias. Esto nos llevó a hacer una compilación de esas observaciones dispersas y a proponer una interpretación del lugar de estos venenos en las sociedades indígenas de esta región de Colombia. Nos hemos basado en la revisión de estudios botánicos, farmacológicos y etnográficos, además de la consulta de la colección del Herbario de la Universidad de Antioquia. Un estudio de campo en profundidad consagrado a uno de los grupos étnicos de la región hubiera podido arrojar información muy valiosa, pero hemos optado por el uso del método comparativo que, en estos casos, tiene la ventaja de detectar rasgos comunes, señalar los vacíos en la información y plantear hipótesis para futuros estudios etnográficos. El significado de estas sustancias solamente se puede alcanzar contrastando la información botánica con las prácticas de cacería, los tabúes sobre el uso de los venenos, los mitos asociados a su origen y las concepciones locales sobre el cuerpo. Desgraciadamente no pudimos contar con información suficiente para hacer un análisis de los nombres de las plantas venenosas

1 Estos venenos de cacería son ampliamente utilizados por los indígenas sudamericanos. Su uso se remonta, en Colombia, a los tiempos prehispánicos, cuando indígenas de diferentes grupos se encontraban periódicamente en ciertos lugares de las tierras bajas donde se intercambiaban venenos del alto Orinoco, yopo y colorantes de los llanos, pieles de felinos e incluso, algunas cantidades de oro y textiles (Langebaek, 1996: 144-145). Algunos grupos contemporáneos no producen curare, pero lo usan para sus flechas, como los sicuani quienes lo obtienen de los kurripaco del Guainía a cambio de herramientas, arcos y puyas (Perafán, Azcárate y Zea, 2000: 295).

en las lenguas indígenas, sin embargo sospechamos que las nomenclaturas hubieran sido una magnífica vía de acceso a las representaciones sobre los venenos.

Para el área del Orinoco, donde habitan grupos sáliva, piapoco, puinave y cuiva, hallamos recopilaciones de mitos, monografías escritas por los mismos indígenas, investigaciones lingüísticas y trabajos de corte etnográfico. Sin embargo, las referencias botánicas son escasas y eso nos impidió identificar las especies usadas como venenos. Para el Vaupés y el interfluvio Caquetá-Putumayo hay un equilibrio entre la información etnográfica y la botánica gracias a la presencia durante los últimos treinta años de investigadores nacionales y extranjeros que han dado continuidad a las obras de Gerardo Reichel-Dolmatoff y Richard Evans-Schultes; allí se asientan los grupos de la familia lingüística tukano oriental (barasana, desana, taiwano, tanimuka, makuna, etc.), los grupos que se autodenominan “gente de centro” o de “ambil de tabaco” (uitoto, muinane, andoque, etc.) y algunos indígenas que se encuentran en posición intermedia entre las dos áreas culturales anteriores, como los yukuna del río Mirití Paraná, afluente del bajo Caquetá. Al suroccidente, en los límites con Ecuador, el piedemonte amazónico está habitado por inganos, kamsá, cofanes y sionas, afamados a nivel nacional por sus conocimientos botánicos, sin embargo las compilaciones de tradición oral son casi inexistentes y eso nos impidió explorar sus ideas sobre los venenos. El área del río Amazonas no fue objeto de estudio pues ya Lévi-Strauss había integrado el corpus mítico tikuna a su interpretación de los mitos brasileros y guayaneses sobre los venenos (1968).²

En la primera parte de este artículo presentaremos una descripción general sobre las especies vegetales empleadas para la producción de curares y sobre el uso de los mismos, y en la segunda parte estudiaremos el simbolismo de estos venenos, con énfasis en la región ubicada entre los ríos Vaupés, Caquetá y Putumayo. En estas dos primeras partes prima la exposición de los datos hallados en la revisión realizada. En la tercera y última parte planteamos una discusión sobre los resultados interpelando los estudios sobre sexo que se han hecho en Melanesia y en la región amazónica durante los últimos años. El análisis de las creencias y costumbres asociadas a los venenos de cacería nos fue apartando de la etnobotánica para adentrarnos en la comprensión de las ideas locales sobre la sexualidad y el sexo, las cuales están íntimamente ligadas a la cultura alimentaria, a la cosmología y a las reglas matrimoniales destinadas a la reproducción de la vida en sociedad.

2 Lévi-Strauss encontró que los mitos atribuían el origen del veneno de pescar a la mugre de un niño, hijo de un hombre y de una hembra tapir o a la mugre de una mujer dedicada excesivamente a la cocina. Los mitos sobre el origen de estos barbascos se construían por inversión de los mitos sobre el origen de los peces y recreaban episodios que acercaban la animalidad y la humanidad. El veneno aparecía como una sustancia natural que se insertaba en una actividad cultural (caza o pesca), simplificándola en gran medida. El origen del veneno estaba igualmente conectado con el origen de las enfermedades, pues las epidemias, como los venenos, abrían boquetes en la trama demográfica (Lévi-Strauss, 1964: 274, citado por Mejía y Turbay, 2007: 173).

Preparación y uso de los curares

Según las descripciones de Humboldt y Bompland, quienes presenciaron en el siglo XIX la preparación tradicional del veneno en el Orinoco, la corteza de la liana del curare se raspa con un cuchillo, se machaca y se reduce a fibras muy finas con una piedra de moler. Luego se mete en un embudo hecho con una hoja de plátano enrollada como un cuerno sobre sí misma y se coloca sobre otro embudo de hojas de palma; se hace una infusión fría derramando el agua sobre la masa. Gota a gota va saliendo un agua amarilla y amarga, que se puede beber sin ningún peligro. Luego se coloca al fuego para que se concentre. Para que el jugo se adhiera a las flechas se le agrega otra savia vegetal viscosa. La mezcla se torna oscura y adquiere la consistencia de una miel espesa (von Humboldt, 1965: 144-148).

El curare tiene ventajas respecto a otras técnicas de caza como la escopeta pues inmoviliza a la presa y le impide huir. Su acción es rápida e impide las pérdidas frecuentes en los matorrales o en la selva con el fusil o la carabina. El relajamiento muscular hace que los animales se caigan de las ramas de los árboles.³ El curare sirve únicamente para la caza de pájaros y micos, particularmente sensibles a su acción; raramente es utilizado para otros animales (Vellard, 1965: 14, 103).⁴

La preparación actual del curare sigue en líneas generales la descripción que hicieron Humboldt y Bompland. Por ejemplo, los nukak, grupo nómada del interfluvio Inírida-Guaviare, colectan gran cantidad del bejuco y luego lo seccionan en pedazos y lo muelen. También raspan la corteza o la raíz de la planta; el extracto acuoso de una mezcla de ingredientes es hervido, algunas veces por muchas horas, hasta quedar un almíbar. Cuando obtienen una sustancia espesa, la depositan en un recipiente pequeño que es transportado durante los desplazamientos entre los campamentos (Cárdenas y Politis, 2000).

A diferencia de los barbascos o venenos de pesca usados en la región, que se reparten en 12 familias botánicas (Mejía y Turbay, 2007), los curares se remiten a solo cinco o seis familias, en general lianas. En total encontramos reportadas 54 especies vegetales que son ingredientes de curares en Colombia (véase tabla 1). Algunas

-
- 3 El curare es absorbido cuando se pone en contacto directo con la sangre o cuando se introduce en los pulmones. Este veneno impide la acción de la acetilcolina en la placa motora terminal, quedando suprimido el movimiento voluntario. Las terminaciones nerviosas motoras del tórax son paralizadas, se dificulta la respiración y el animal se asfixia. Si se mantiene la respiración artificial por un tiempo, el animal se restablece, observación que fue aprovechada en beneficio de la anestesia moderna (Vellard, 1965: 164-165, 186).
 - 4 Vellard sostiene que entre la mayor parte de los cazadores existe la prohibición absoluta, bajo pena de graves castigos mágicos, de emplear el curare contra el hombre (1965). Sin embargo, creemos que el uso del curare en la guerra debe ser estudiado más detenidamente. Los upichía del Vaupés acostumbraban envenenar los dardos que disparaban con cerbatanas contra sus enemigos (Matapí y Matapí, 1997: 93).

comunidades preparan las flechas venenosas de una sola o unas pocas especies, otras elaboran fórmulas conformadas por 15 o más especies. Schultes y Raffauf (1990) precisan que el Amazonas, el Putumayo, el Napo y el Huallaga, han sido centros de difusión del curare. Las especies de los géneros *Strychnos*, *Chondrodendron*, *Abuta* y *Curarea*, las más conocidas, se pueden preparar solas o asociadas a especies de otros géneros o a especies de la familia de las Piperáceas; así mismo, se les suele agregar hormigas, milpiés, arañas y escorpiones para aumentar su toxicidad. Algunos de esos elementos no son tóxicos pero ayudan a coagular el veneno y favorecer su adhesión sobre las flechas (Schultes y Raffauf, 1990). La especie más empleada para preparar el curare es el *Strychnos ericsonii*, usada por diez grupos indígenas: tanimuka, puinave, kurripako, tikuna, kofán, karijona, makú, makuna, desana y yukuna. *Curarea tecunarium*, se usa sola o mezclada (ibíd.).⁵

Tabla 1. Identificación botánica de los curares usados por los grupos indígenas en las cuencas del Orinoco y del Amazonas, en Colombia

Especies	Partes de la planta usadas	Familia
Barasana:		
<i>Telotoxicum peruvianum</i> Krukoff et Moldenke	Corteza	Menispermaceae
<i>Abuta obovata</i> Diels	Corteza	Menispermaceae
<i>Abuta vaupesensis</i> Krukoff et Barneby	Corteza	Menispermaceae
<i>Chondrodendron limacifolium</i> (Diels) Krukoff et Moldenke	Corteza	Menispermaceae
<i>Telotoxicum duckei</i> (Diels) Krukoff et Moldenke	Corteza	Menispermaceae
<i>Unonopsis veneficiorum</i> (Mart) R. E.Fries	Corteza	Annonaceae
	Fruto	
Andoke:		
<i>Abuta grandifolia</i> (Mart) Sandwith	Hoja	Menispermaceae
	Corteza	
	Raíz	
<i>Strychnos</i> sp.	Raíz	Loganiaceae
<i>Strychnos amazónica</i> Krukoff	Raíz	Loganiaceae

- 5 *Abuta imene* es empleada como curare y además posee otros usos como: tónico, diurético y resolutivo para contusiones, es un fuerte emético y tóxico en altas dosis. *Chondrodendron tomentosum* es curare y los siona del Putumayo la usan como diurético, como febrífugo, para provocar la menstruación y para curar la retención de líquidos. *Abuta grandifolia* es usada por estos mismos indígenas contra la fiebre. Los andoke del Caquetá raspan la raíz de *Strychnos amazónica* y la mezclan con otras tres especies, dos de *Strychnos* y una de *Emmontum* (La Rotta, 1983). *Curarea tecunarium* se usa ampliamente como curare en el norte de la Amazonia; los uitoto del interfluvio Caquetá-Putumayo, mezclaban las hojas y la corteza con otras plantas no identificadas. Los karijona del alto Vaupés, hacían sus venenos para flecha de esta liana. Los bara-Makú del río Piraparaná, usan la raíz raspada para preparar un fuerte veneno para flechas. Los tikuna adicionan la raíz de *Annona ambotoy* (Schultes y Raffauf, 1990).

Especies	Partes de la planta usadas	Familia
	Corteza	
Karijona:		
<i>Curarea toxicofera</i> (Diels) Krukoff et Moldenke	Corteza	Menispermaceae
	Tallo	
<i>Cissampelos andromorpha</i> De Candolle		Menispermaceae
<i>Curarea tecunaru</i> Barneby et Krukoff	Hoja	Menispermaceae
	Corteza	
	Raíz	
<i>Abuta grandifolia</i> (Mart) Sandwith	Hoja	Menispermaceae
	Corteza	
	Raíz	
<i>Strychnos ericsonii</i> Progel et Martius	Corteza	Loganiaceae
Kofán:		
<i>Quararibea putumayensis</i> Cuatrecasas		Bombacaceae
<i>Clibadium asperum</i> (Aubl) De Candolle	Hoja	Asteraceae
<i>Swartzia auriculata</i> Poeppig et Endlicher	Corteza	Fabaceae
<i>Ocotea venenosa</i> Kostermans et Pinkley	Fruto	Lauraceae
<i>Strychnos ericsonii</i> Progel et Martius	Corteza	Loganiaceae
<i>Strychnos toxifera</i> Robert Schomburgk	Corteza	Loganiaceae
<i>Strychnos brachiata</i> Ruiz et Pavón	Corteza	Loganiaceae
<i>Strychnos guianensis</i> (Aubl) Martius	Corteza	Loganiaceae
<i>Strychnos subcordata</i> Spruce et Benth	Raíz	Loganiaceae
<i>Strychnos javariensis</i> Krukoff	Raíz	Loganiaceae
<i>Strychnos amazónica</i> Krukoff	Corteza	Loganiaceae
	Raíz	
<i>Strychnos Jober tana</i> Baillon	Corteza	Loganiaceae
	Raíz	
<i>Strychnos peckii</i> B. L. Robinson	Corteza	Loganiaceae
	Raíz	
<i>Abuta splendida</i> Krukoff et Moldenke	Corteza	Menispermaceae
<i>Chondrodendron iniquitanum</i> Diels	Tallo	Menispermaceae
<i>Chondrodendron toxicoferum</i> (Wedd) Krukoff et Moldenke	Toda la planta	Menispermaceae
<i>Curarea toxicofera</i> (Wedé) Barneby et Krukoff	Corteza	Menispermaceae
	Tallo	
<i>Abuta imene</i>	Corteza	Menispermaceae
<i>Sciadotenia toxifera</i> Krukoff et A. C. Smith		Menispermaceae
<i>Lepianthes umbellatum</i> Rafinesque	Corteza	Piperaceae
	Raíz	
<i>Schoenobiblus peruvianus</i> Standley	Fruto	Thymeliaceae
	Raíz	
Kurripaco:		
<i>Strychnos pecki</i> B. L. Robinsoni	Raíz	Loganiaceae
	Corteza	

Especies	Partes de la planta usadas	Familia
<i>Swartzia sericea</i> Vogel	Hoja	Fabaceae
	Corteza	
Makú:		
<i>Abuta vaupesensis</i> Krukoff et Barneby	Corteza	Menispermaceae
<i>Orthomene schomburgkii</i> (Miers) Barneby et Krukoff	Corteza	Menispermaceae
<i>Curarea tecunaru</i> m Barneby et Krukoff	Hoja	Menispermaceae
	Corteza	
	Raíz	
<i>Vochysia columbiensis</i> Marcano-Berti		Vochysiaceae
<i>Strychnos ericsonii</i> Progel et Martius	Corteza	Loganiaceae
Kubeo:		
<i>Strychnos mitsherlichii</i> Richard Schomburgk var pubescentior Sandwith		Loganiaceae
<i>Strychnos panurensis</i> Sprague et Sandwith		Loganiaceae
<i>Abuta grandifolia</i> (Mart) Sandwith	Corteza	Menispermaceae
	Raíz	
	Hoja	
Nukak:		
<i>Curarea tecunaru</i> m Barneby et Krukoff	Hoja	Menispermaceae
	Corteza	
	Raíz	
<i>Lonchocarpus nicou</i>	Raíz	Fabaceae
	Tallo	
Puinave:		
<i>Orthomene schomburgkii</i> (Miers) Barneby et Krukoff	Corteza	Menispermaceae
<i>Strychnos ericsonii</i> Progel et Martius	Corteza	Loganiaceae
<i>Malouetia duckei</i> Markgraf		Apocynaceae
Makuna:		
<i>Abuta imene</i> (Mart) Eichler	Corteza	Menispermaceae
	Raíz	
<i>Cissampelos andromorpha</i> De Candolle		Menispermaceae
<i>Telotoxicum peruvianum</i> Krukoff et Moldenke	Corteza	Menispermaceae
<i>Abuta grandifolia</i> (Mart) Sandwith	Hoja	Menispermaceae
	Corteza	
	Raíz	
<i>Strychnos amazónica</i> Krukoff	Corteza	Loganiaceae
	Raíz	
<i>Strychnos ericsonii</i> Progel et Martius	Corteza	Loganiaceae
Siona:		
<i>Abuta grandifolia</i> (Mart) Sandwith	Corteza	Menispermaceae
	Raíz	
	Hoja	
<i>Anomospermum chloranthum</i> Diels		Menispermaceae

Especies	Partes de la planta usadas	Familia
<i>Anomospermum chloranthum</i> Diles Var. Occidentale Cuatrecasas		Menispermaceae
<i>Chondrodendron tomentosum</i> Ruiz et Pavón		Menispermaceae
<i>Strychnos mitsherlichii</i> Richard Schomburgk	Corteza	Loganiaceae
<i>Strychnos guianensis</i> (Aubl) Martius	Raíz	Loganiaceae
Taiwano:		
<i>Cissampelos fasciculatus</i> Benthham et Hooker		Menispermaceae
<i>Abuta imene</i> (Mart) Eichler	Corteza	Menispermaceae
	Raíz	
<i>Abuta grandifolia</i> (Mart) Sandwith	Corteza	Menispermaceae
	Raíz	
	Hoja	
Tanimuka:		
<i>Strychnos ericonii</i> Progel et Martius	Corteza	Loganiaceae
<i>Abuta splendida</i> Krukoff et Moldenke	Corteza	Menispermaceae
Uitoto:		
<i>Sciadotenia toxifera</i> Krukoff et A. C. Smith		Menispermaceae
<i>Curarea tecunaru</i> Barneby et Krukoff	Corteza	Menispermaceae
	Raíz	
	Hoja	
<i>Chondrodendron limacifolium</i> (Diles) Krukoff et Moldenke	Corteza	Menispermaceae
<i>Curarea toxicofera</i> (Wedd) Barneby et Krukoff	Corteza	Menispermaceae
	Tallo	
Muinane:		
<i>Diploptropis purpurea</i> (Rich) Amshoff Var Leptophylla (Kleinh) Yakavlev		Fabaceae
Tikuna:		
<i>Cissampelos fasciculatus</i> Benthham et Hooker		Menispermaceae
<i>Chondrodendron toxicoferum</i> (Wedd) Krukoff et Moldenke	Toda la planta	Menispermaceae
<i>Curarea tecunaru</i> Barneby et Krukoff	Corteza	Menispermaceae
	Raíz	
	Hoja	
<i>Curarea toxicofera</i> (Wedd) Barneby et Krukoff	Corteza	Menispermaceae
	Tallo	
<i>Chondrodendron limacifolium</i> (Diles) Krukoff et Moldenke)	Corteza	Menispermaceae
<i>Anomospermum reticulatum</i> (Mart) Eichler, De Candolle	Corteza	Menispermaceae
<i>Telotoxicum minutiflorum</i> (Diels) Krukoff et Moldenke	Corteza	Menispermaceae
<i>Telotoxicum peruvianum</i> Krukoff et Moldenke	Corteza	Menispermaceae
<i>Strychnos cogens</i> Bantham, Hooker		Loganiaceae
<i>Strychnos mitsherlichii</i> Richard Schomburgk	Corteza	Loganiaceae

Especies	Partes de la planta usadas	Familia
<i>Strychnos ericsonii</i> Progel et Martius	Corteza	Loganiaceae
<i>Strychnos poeppigii</i> Progel et Martius		Loganiaceae
<i>Strychnos sandwithiana</i> Krukoff et Barneby		Loganiaceae
<i>Strychnos panurensis</i> Sprague et Sandwith		Loganiaceae
<i>Strychnos solimoesana</i> Krukoff		Loganiaceae
<i>Strychnos</i> sp		Loganiaceae
<i>Strychnos</i> Castelnacana	Corteza	Loganiaceae
	Raíz	
<i>Strychnos Jober tiana</i> Baillon	Corteza	Loganiaceae
	Raíz	
<i>Strychnos diabolii</i> Sandwith		Loganiaceae
<i>Strychnos duckei</i> Krukoff et Munachino		Loganiaceae
<i>Strychnos solerederi</i> Gilg		Loganiaceae
<i>Strychnos longispala</i> Krukoff		Loganiaceae
<i>Nucleopsis stipularis</i> Ducke	Corteza	Moraceae
	Hoja	
<i>Piper dumosum</i> Rudge	Hoja	Piperaceae
Miraña:		
<i>Clibadium asperum</i> (Aubl) De Candolle	Hoja	Asteraceae
<i>Caryocar glabrum</i> (Aubl) Persoon	Fruto	Caryocaraceae
<i>Strychnos amazonica</i> Kruk		Loganiaceae
<i>Strychnops. Pecki</i> Robins		Loganiaceae

Aspectos simbólicos

Los venenos se asocian con lo amargo, con lo fétido, con la enfermedad y con los animales ponzoñosos

A pesar de la gran variedad en la composición botánica de los curares, existe una relativa unidad en su tratamiento simbólico. Los indígenas clasifican los venenos en el conjunto de las sustancias amargas. Por ejemplo, los desana usan la palabra *nima* para designar la bilis, esencia de lo amargo e impuro, pero con el mismo término llaman al veneno de una flecha, de un pez, de la miel, de ciertos narcóticos o de otras sustancias (Reichel-Dolmatoff, 1997: 195). En el pensamiento indígena lo amargo se opone simultáneamente a lo dulce y a lo salado. Observaciones que corroboran esta afirmación son reportadas por etnógrafos que han trabajado en diferentes grupos étnicos de la región. Los nukak mencionan que no deben comer mucho dulce, miel o panela, porque disminuiría la eficacia del curare (Cabrerá, Franky y Mahecha, 1999: 266). Los makuna no echan sal a las presas y no las acompañan con licor para no dañar el curare, pues según ellos “la sal endulza el veneno”; dicen que en cambio, cuando las presas se cocinan con ají el veneno se vuelve más efectivo y los animales mueren más rápido (Arhem et ál., 2004: 82). Londoño encontró, que entre los muinane,

un ambil de tabaco bien salado se describe como “dulce” y que con una alteración mínima del tono, la palabra quiere decir “untado de excrementos”; añade que las mordidas de serpiente se curan con una canción que “endulza” el veneno amargo, nombrándolo, en forma figurada, como miel de abejas (comunicación personal).

Los miraña del Cauca en el bajo Caquetá consideran la sal como antídoto del curare y algunos creen que los micos orinan sobre las heridas para suprimir el efecto del veneno, dado el carácter salado de la orina (la adición de sal al curare produce realmente un precipitado inerte según Barboza Rodríguez, citado por Karadimas, 1997: 397).

En la historia de Yuruparí, recogida por el mestizo Maximiliano José Roberto, y traducida al italiano, en 1890, por el conde Stradelli, se registra un episodio en el cual un payé padece intensos dolores por culpa de una infinidad de animales venenosos enviados por un enemigo que había violado las instrucciones del héroe cultural Yuruparí; solo pudo librarse de las serpientes e insectos venenosos bañándose con un agua en la que previamente se había lavado los genitales una mujer y recomienda a su gente como antídoto “el hombre para la mujer, la mujer para el hombre” (Stradelli, 2004: 87) y añade que para contrarrestar el efecto de los animales ponzoñosos y de la raíz de un bejuco venenoso, también se pueden usar “los excrementos humanos, los de gusanos de la playa, la sal, la espuma de las cascadas; disueltos en agua y bebidos, harán sanar a quien los beba” (ibíd.: 88).

Al igual que los makuna, los miraña afirman que no hay que adicionar sal a las presas capturadas con el curare porque el veneno que queda todavía guardado o untado en las flechas perdería sus cualidades letales (Karadimas, 1997: 397).⁶ Aunque pueda haber factores químicos que justifiquen la evitación de la sal, también hay que considerar la existencia de una lógica de circulación de las sustancias, que puede hacer que el proceso de consumo implique una transformación de sus cualidades.⁷

Asociar los venenos con lo amargo implica vincularlo con eventos que tienen connotaciones negativas como la enfermedad, la impureza, las relaciones sexuales ilícitas, la orfandad y las secreciones corporales. Reichel-Dolmatoff (1997 [1979]: 41) registró un ensalmo desana cuya finalidad es la iniciación chamanística. En él se

6 La misma creencia la tienen los piaroa del Orinoco venezolano (comunicación personal de Stanford Zent).

7 Mengel (1982: 202-203, citado por Sperber, 2005: 42) mostró por ejemplo, cómo para los txikaos de Brasil, el principio fuerte vinculado a la sangre, a la grasa, a las comidas ricas y a la fermentación, se derivaba de la transformación de sustancias más débiles como el agua, la leche, el esperma, las harinas blancas y las carnes magras, creencia que explicaba los tabúes asociados al periodo posterior al parto (*couvade*), que pretendían, en última instancia evitar el exceso de sustancias fuertes o la pérdida de las débiles. Entre los curripaco, el semen y la yuca que el hombre entrega a su esposa, se transforman en hijos y en la chicha fermentada, la cual es un veneno potencial para los visitantes, al igual que el pescado que estos llevan donde sus anfitriones; el ritual logra transformar la hostilidad en mutua confianza (Journet, 1995, citada por Hugh-Jones, 2000: 271).

emplea la expresión *nimakerida*, de *nima* = veneno, *keri* = poseer y *da* = liana, para designar los hilos calientes que supuestamente sirven de envoltura a la fiebre. Los barasana, otro grupo tukano oriental de Vaupés, consideran que la menstruación es venenosa y cuando una mujer está menstruando dicen que “está hirviendo su olla o encendiendo su fuego” (Hugh-Jones, 1974: 179-181).

Karadimas (1997: 394) nos cuenta que según los miraña del río Caquetá y de su afluente el Cahuinari, al sur del Vaupés, el curare “quema”, idea que permite equiparar la flecha envenenada con el fusil. Ellos dicen que obtuvieron la pólvora de una rana del género *Dendrobate*, cuya piel contiene un poderosísimo veneno. En la lengua miraña es evidente por lo demás la asociación entre árbol con aroma y especies que producen venenos. Ese olor sería para ellos igual al de algunos batracios venenosos, al de la yuca amarga y al de la sangre menstrual y propagaría las enfermedades (Ibíd.: 405).

De manera similar, los yukuna identifican por su olor fuerte las áreas venenosas, ricas en plantas tóxicas, que hay dentro de su territorio (Van der Hammen, 1992: 107). Preuss (1994: 80-81) dice que en los mitos uitoto el veneno es equiparado con el fuego y en uno de los mitos se dice que *Uziyaikoño* (“la que arde”) se acurruca y toma de su vagina una sustancia que puede alumbrar a lo lejos, como si se tratara de una antorcha o que puede incluso quemar.

Los indígenas dicen con frecuencia que venenos de caza provienen a menudo de la serpiente y los de pesca de las garzas, que son buenas pescadoras. Según otra versión del mito cuiwa ya referido, un pescador encontró en la selva a una serpiente que estaba llorando y pidiendo ayuda porque se había herido con el curare de sus propios dardos. Como el hombre no sabía la manera de curarla, ella lo lleva a su casa, le enseña el canto para curar las picaduras venenosas y le ofrece algo de curare (Wilbert y Simoneau, 1991: 111-113).⁸

Para los miraña, el veneno de cacería también viene de la serpiente. Ellos dicen que el abuelo de la serpiente entregó este veneno en una ollita al tigre. El recipiente resbaló y los animales ponzoñosos, como la avispa y el alacrán, lo atraparon (La Rotta, 1985-1988: 178). Los makuna dicen que los animales ven la cerbatana como una culebra cazadora y al veneno como el colmillo de la serpiente, además ven el arco y las flechas como animales venenosos: alacranes, arañas, culebras, avispas, hormiga conga y otros (Arhem et ál., 2004: 84-86). Esta creencia de los makuna nos conduce a la discusión sobre el perspectivismo del pensamiento indígena amazónico, es decir, ese rasgo de las cosmologías indígenas según el cual el mundo estaría poblado por distintas clases de seres o personas, humanas y no humanas, que aprehenden la realidad desde diferentes puntos de vista. El perspectivismo explica, según Viveiros

8 “Defiéndelo del veneno / Desaparece el veneno curare / Él abanica la herida diciendo / Vete rápido veneno / Diente de serpiente en el veneno, vete / Desaparece curare” (Wilbert y Simoneau, 1991: 111-113).

de Castro, la creencia de que los animales se ven a sí mismos como humanos y nos ven a nosotros como animales y nosotros nos vemos como humanos y vemos a los animales como tales. En el fondo todos somos gente con capacidad de comunicación y con pensamiento, organización social y valores morales. Lo que nos distinguiría no sería la cultura, sino el cuerpo, que es puro “vestido”, ropaje o apariencia, con el cual nos presentamos a los demás (Viveiros de Castro, 1998: 469-470). En el caso makuna arriba expuesto no se trata de cómo perciben los animales a los humanos, sino de la percepción que los animales tienen de su propio universo según un modelo inspirado en las cadenas tróficas: el animal presa percibe la cerbatana y el veneno como un animal predador. Así como en otros contextos el jaguar aparece como símbolo del predador, en el caso de la caza con veneno, la serpiente entra a ocupar el papel de símbolo dominante o de sustituto metafórico del predador.

Las mujeres están excluidas del manejo de los venenos por la naturaleza de la sangre menstrual

En casi todos los grupos de la Amazonia y la Orinoquia colombianas las mujeres no pueden participar en la preparación de los curares y no pueden machacar las plantas que producen venenos de pesca, pero trabajan en el arreglo de las presas de caza y en la recolección de los peces, una vez están flotando.⁹ Estos tabúes se inscriben en sistemas coherentes de representaciones. Héritier ha demostrado que las ideas sobre las secreciones corporales, en particular el semen, la sangre y la leche, se organizan en un sistema de categorías binarias, a través de las cuales los datos biológicos son objeto de un trabajo intelectual que establece no solamente oposiciones conceptuales sino clasificaciones jerárquicas. Estas creencias son inculcadas a hombres y mujeres desde la más tierna infancia y terminan por ser vistas como si fueran algo natural. No solo se opone el semen a la sangre menstrual, sino que se asocia cada una de esas sustancias a otros elementos como lo frío y lo caliente, lo de la derecha y lo de la izquierda, lo solar y lo lunar, etc., siendo siempre los elementos masculinos superiores a los femeninos, en esa medida el sistema no es simplemente simbólico sino ideológico (Héritier, 1996: 25-28).

En la misma línea, Godelier afirma que a través de las representaciones sobre el cuerpo se graba en la intimidad del individuo el orden social y se legitima el lugar que la sociedad le conserva a cada sexo: “A través de las representaciones del cuerpo la sexualidad se pone no solo a dar testimonio del orden que reina en la sociedad, sino también que este orden debe continuar reinando” (1999: 146). El cuerpo se convierte en una fuente de evidencias sociales y cósmicas y genera por ejemplo culpabilidad en

9 Entre los nukak los hombres casados son los encargados de pescar con barbasco y preparar el curare. Sin embargo, sus esposas o las viudas pueden ayudarlos a raspar la corteza de las lianas (Cabrera, Franky y Mahecha, 1999: 235, 266).

la mujer menstruante, al hacer referencia al caso de los baruya de Nueva Guinea. Esa sangre es una amenaza permanente a la fuerza y superioridad de los hombres, es el producto del cuerpo de las mujeres que destruye la fuerza de los hombres, el antisemen. Cuentan a los iniciados que el hombre que robó las flautas vio cómo las mujeres las guardaban en una choza, cuando ellas salieron, entró y las encontró escondidas bajo una falda manchada de sangre menstrual, las tomó, las hizo sonar y las volvió a colocar en su lugar. Cuando las mujeres regresaron y una de ellas quiso tocar la flauta, ningún sonido salió del instrumento y lo botó. Los hombres recogieron la flauta y desde entonces estos instrumentos les obedecen y cantan para ellos (Godelier, 2004: 266-267). La sexualidad se vive como “algo que puede en cualquier momento cuestionar y subvertir el orden de la sociedad y el universo” (Godelier, 1999: 148).

En la etnografía amazónica es común la referencia al carácter peligroso de la sangre menstrual. Hill (2001: 52) muestra, por ejemplo, que entre los mundurucú, en Brasil, la fertilidad femenina y la sexualidad eran vistas, hasta poco después de la época de la explotación del caucho, como fuentes de contaminación y de enfermedad que amenazaban la “pureza” de todas las actividades masculinas como la cacería, la guerra y el culto a poderes ancestrales divinos. El poder de procrear de la sangre menstrual era apropiado por los rituales masculinos relacionados con la sangre de los animales y de otros humanos, para regenerar la fertilidad de la naturaleza y de la sociedad.

Para el caso del Vaupés, las ideas sobre el semen y la sangre menstrual se enmarcan en un conjunto de oposiciones binarias y de mitos que justifican el poder masculino y la exclusión de las mujeres del universo chamánico. Jackson (1983: 181) muestra cómo en los ritos de los bara, las mujeres son presentadas como peligrosas, egoístas, traidoras e inhumanas, verdaderas enemigas que pueden destruir los intereses de los hombres y amenazar la solidaridad masculina. El objeto de los rituales masculinos bara consiste precisamente en neutralizar los elementos femeninos potencialmente destructivos, en mantener las mujeres a una distancia adecuada y en hacer que las relaciones con las mujeres sean seguras, ordenadas y moderadas. La leche materna y otro tipo de comida debe ser chamanizada antes de ser consumida para que no provoquen daños; la comida preparada está asociada con un simbolismo femenino y es peligrosa en sí misma, por eso solo debe ser consumida en circunstancias apropiadas y nunca en exceso (ibíd.: 183-184).

Stradelli introducía, en 1890, la traducción que hizo de la historia de Yuruparí, subrayando la exacción de la que fueron objeto las mujeres en esos tiempos primordiales:

Yuruparí es el legislador divinizado que se encuentra en todas las religiones y mitos primitivos. Cuando apareció, las mujeres mandaban y los hombres obedecían, lo cual era contrario a las leyes del Sol. Quitó el poder a las mujeres y lo restituyó a los hombres. Para que estos aprendiesen a no depender de ellas, estableció unas fiestas, donde solo los hombres pueden intervenir, y unos secretos, que solamente pueden ser conocidos por ellos. Las mujeres que se entrometan deben morir y ello le ocurrió a Seucy, la propia madre de

Yuruparí. Pero no todos los hombres conocen el secreto. Solo lo saben los iniciados, aquellos que llegados a la pubertad demuestran que saben soportar el dolor, que son discretos y libres de temores. Los usos, leyes o preceptos de Yuruparí, conservador por tradición, son aplicados y observados escrupulosamente entre numerosos grupos indígenas de la cuenca del Amazonas [...]. (Stradelli, 2004: 46-47).

Esta dominación “simbólica” de la mujer en el campo ritual, contrasta con la vida cotidiana, marcada por la complementariedad de los sexos y una relativa equidad, que se expresa en el aporte femenino de cultivos de la chagra y el aporte masculino de presas de cacería¹⁰. De hecho, Hugh-Jones (2000: 252) se resiste a interpretar los mitos barasana en términos de un sexo que gana y otro que pierde, y prefiere verlos como reflexiones sobre los cuerpos del hombre y de la mujer y sobre la similitud entre la forma de sus genitales y sus respectivas capacidades reproductivas. El cuerpo humano está compuesto de tubos (huesos, genitales, aparato vocal) al igual que los ríos, las anacondas, los troncos de las palmas y las flautas. El flujo de la vida se asegura a través del apareamiento de esos tubos y del paso de varias sustancias, como el agua, el aire, el sonido, el semen, la sangre, la materia fecal, el alimento y los niños. Durante los rituales de iniciación con las flautas de yuruparí, robadas a las mujeres, se estaría recalcando el carácter andrógino de los seres humanos, fruto del encuentro entre un hombre y una mujer. Las flautas significan la capacidad reproductiva que comparten hombres y mujeres. El robo de las flautas sería más una transacción entre ambos sexos que una captura de los instrumentos de la dominación (Hugh-Jones, 2000: 253).

Reichel-Dolmatoff (1986) reporta que los desana asocian el color amarillo de los rayos solares con su poder fertilizante y en consecuencia, todos los animales, piedras o sustancias amarillas simbolizan al semen y son importantes en las prácticas chamánicas. El nombre del sol alude al hueso, al esqueleto que sostiene el cuerpo humano y a la sociedad. El hueso es un tubo, como las cañas usadas para hacer las flautas y las flechas. El hueso tubular comunica la esfera celeste con el útero primigenio que yace debajo de nuestro mundo, es un inmenso falo que penetra verticalmente el universo. En este sentido, Antonio Guzmán, el interlocutor desana de Reichel-Dolmatoff, dice: “el hueso-dios es un pene”. El semen solar, como el humano puede

10 Hill distingue dos tipos de cultos masculinos en Amazonia y en Melanesia, en unos, la dominación masculina está más marcada, enfatizan el antagonismo entre los géneros y los tabúes sobre contaminación justifican el impedimento que tienen las mujeres adultas de participar en cualquier actividad sagrada; a través de prácticas rituales los hombres adultos usurpan simbólicamente el poder procreativo de la mujer y toman la posesión exclusiva de la reproducción social. En otro tipo de cultos, también controlados por los hombres, hay menos intimidación hacia las mujeres y se hace un reconocimiento público de la interdependencia entre hombres y mujeres a través de intercambios ceremoniales; la capacidad de procrear de la mujer y las sustancias o partes del cuerpo asociadas, como la sangre menstrual o la leche, son consideradas ambivalentes, como dadoras de vida o usurpadoras de poder, y son reconocidas más que negadas en los rituales (Hill, 2001: 46).

provocar el bien o el mal y el rayo, que es la eyaculación del sol, puede fertilizar la tierra o dejar trozos de cristal que causan enfermedades (Reichel-Dolmatoff, 1986: 75). De otro lado, estos mismos indígenas sostienen que la sangre menstrual recuerda el incesto que cometió el sol con su hija pues a partir de ese acto criminal todas las mujeres menstrúan. La luna lloró de pena y desde entonces se esconde tres noches al mes y para que no se olvide el delito de su hermano, hizo que su ciclo celeste y la menstruación de las mujeres coincidieran. Durante la menstruación las mujeres son impuras y deben evitar contacto con los hombres y con todos los objetos que contengan un principio masculino. La menstruación genera pena y ansiedad para la mujer pues recuerda una falta primigenia que pesa sobre la conciencia de la humanidad (Reichel-Dolmatoff, 1986: 85-86). Para los desana la menstruación es equivalente a un estado de putrefacción y la mujer se asemeja entonces a las alimañas, como las serpientes, las ranas, las hormigas, los animales malolientes, que pican, que son venenosos o que mudan de piel; cada vez que se acaba la menstruación, la mujer renace a sus funciones y adquiere nuevamente sus energías cromáticas (Reichel-Dolmatoff, 1997: 64).

Los miraña por su parte plantean una equivalencia explícita entre la sangre menstrual y el curare. Las especies perfumadas “huelan a sangre menstrual”. Una especie de *Bigoniaceae* es llamada literalmente “veneno de sangre coagulada” y entra en la preparación del curare. Uno de los *Strychnos*, es llamado “liana de la abertura vulvar” puesto que el líquido que se extrae de él es como “las reglas del curare” (Karadimas, 1997: 398). La menstruación permite la evacuación periódica de una sangre que es caliente, que quema como el curare. La menstruación constituye para los miraña, una sustancia letal y un equivalente invertido de la coca y del semen, que permiten engendrar las palabras, cuando se mambea, y engendrar los niños respectivamente.¹¹ El término que designa la preparación del curare es el mismo que se usa para la sangre menstrual y hace alusión al humor que chorrea. Esa palabra, *namihtyá* designa también el veneno de la yuca amarga y los venenos de serpientes, batracios, arañas, escorpiones y avispas (ibíd.: 380).

El veneno se relaciona con las relaciones incestuosas y con la orfandad

El simbolismo de los venenos de cacería se comprende mejor estudiando el ciclo de mitos cuyo personaje central es un huérfano cerbatanero que sopla dardos envenenados, mitos que están ampliamente distribuidos por Vaupés y el interfluvio Caquetá-Putumayo. En un mito miraña, la hija de Trueno de Veneno está recluida en el cielo porque le ha llegado su primera menstruación. En ese momento llegan los

11 Los hombres mambean hojas de coca tostadas y mezcladas con ceniza de yarumo, en el centro de la maloca, mientras conversan, dan consejos y cuentan historias.

hijos de la Boa de los Encantos de Caza. Los hermanos de la joven matan a los recién llegados, excepto a uno, Luna, que se escondió en el cuarto de la muchacha y desde allí mató con su cerbatana a toda la gente de Trueno de Veneno. Según la interpretación que hace Karadimas (1997) de este mito, el curare que emplea Luna para untar sus flechas, no es más que la misma sangre menstrual de la jovencita. Todo indica que la hija de Trueno de Veneno está sangrando por haber tenido relaciones con sus hermanos. Luna no es responsable del sangrado pero indica una periodicidad que es posibilidad de fecundación.¹² Según los miraña las mujeres son fértiles cuando están sangrando y la luna está ausente del cielo nocturno. Karadimas se plantea entonces ¿Cómo puede la sangre menstrual ser simultáneamente caliente y letal, y condición de fertilidad femenina? Esto se explicaría por la condición salada del semen que controla los efectos nocivos de la sangre menstrual y hace posible la fecundación (Karadimas, 1997: 385-389, 397).

El hijo de Luna y de la hija de Trueno de Veneno será el héroe del mito, conocido como Soplador. Este encuentra el veneno que perteneció a su padre asesinado, en los senos de su madre y las flechas de cerbatana, en su vagina (ibíd.: 392).

En la versión barasana *Romi Kumu*, una abuela ancestral que vive en el cielo y es hija de Anaconda Veneno, trata de iniciar a la gente con una sustancia de su vagina que es rechazada por ser fétida y amarga. La gente blanca robó el calabazo donde ella guardaba la sustancia y desde entonces ella perdió su poder para cambiar de piel cada amanecer y la gente perdió la inmortalidad. Esta mujer tocó la flauta de yuruparí hasta cuando los hombres la persiguieron, recuperaron el yuruparí y la castigaron haciéndola menstruar. Dice el mito que ella guardaba celosamente el fuego en su vagina pero sus nietos idearon una treta para robárselo y fue así como surgió el fuego doméstico. Ella era una mujer sexualmente voraz, con veneno de pesca como vello púbico. Fue ella quien violó a *Warimi*, el cerbatanero, quien estaba en forma de abejorro, y lo llevó a su padre, Anaconda Veneno. *Warimi* se metió dentro del cuerpo de Anaconda Veneno y robó su vesícula biliar para hacer el curare. Cuando lo estaba hirviendo, las serpientes, las arañas y otros animales lo robaron y por eso tienen su veneno (Hugh-Jones, 1979: 137-138).

Vemos cómo en este mito aparecen simultáneamente el veneno de cacería bajo la forma de una secreción vaginal o de hígado, y el veneno de pesca, bajo la forma de vello púbico.¹³ Como dice Hugh-Jones (1979), los mitos barasana otorgan a los

12 Los cubeo sí atribuyen el sangrado a la luna. Dicen que ella copula por la noche con la muchacha y le causa su primera menstruación. Un viejo está encargado de desflorar a las niñas de ocho años de edad, introduciendo los dedos. Es un acto secreto que oficialmente es atribuido a la luna (Goldman, 1968: 231-232).

13 Lévi-Strauss dice que en Sudamérica está atestiguada la creencia de que la sangre menstrual procede del hígado. El hígado sería un órgano formado de sangre coagulada y, en las mujeres, serviría de depósito de la sangre menstrual (1970: 347; 1971: 305).

venenos la posición de contraparte masculina de la sangre menstrual, en este caso proveniente del hígado y no de la matriz.

La vagina es el conducto de la menstruación y del fuego, es decir, de sustancias calientes que son necesarias y útiles con la condición de ser controladas. Una mujer pierde sus poderes chamánicos, en beneficio de los hombres y es castigada con la menstruación, equivalente a un veneno.¹⁴ Además la adquisición del veneno significó para los humanos la pérdida de la inmortalidad, idea que también aparece en los mitos sikuni de la Orinoquia colombiana sobre la caída del árbol de la abundancia, que estaba amarrado al cielo por un bejuco de barbasco (Ortiz, 1982: 84). Al caer el árbol los seres humanos adquieren los alimentos que estaban en él (yuca, frutos, etc.) pero se vuelven mortales, idea que expresa bien el carácter ambivalente de los venenos de pesca y de cacería, que provocan la muerte a unos para que otros puedan vivir.

En otra variante kabiয়ারí del Vaupés, el huérfano, *Mujnuyi-Pitchi* es capturado por las hijas de su abuelo *Jejechú*. Ellas lo llevan donde el abuelo bajo la forma de un recién nacido llorón. En su infancia se mantenía flechando aves y mosquitos y fue él quien hizo las primeras trampas. El huérfano fue creciendo y un día buscó al dueño del curare para poder acabar con un gavián-culebra que se comía a la gente; se introdujo en el cuerpo del dueño del curare, convertido en una nigua, y cortó un pedazo de hígado para sacar de allí el veneno; luego salió haciendo estornudar al dueño del curare. Después de matar a gavián-culebra cocinó curare donde botaba sangre el gavián y lo repartió, con flechas, a cada tribu. *Mujnuyi* subió al cielo desde donde mira a la gente (Correa, 1989: 58-73).¹⁵

Los taiwano dicen explícitamente que *Warimi*, el cerbatanero, era el fruto de una relación incestuosa entre Luna y su hermana *Meneriyo*, quien es asesinada por los jaguares. La mamá de los jaguares asiste en el río a la destripada y por eso descubre al niño, hijo de Luna, y lo salva. Su abuelo, el padre de Luna, recupera a su nieto de la misma manera que en la versión anterior. *Warimi* parte en compañía de su abuelo para vengar la muerte de su madre. Su abuelo le unta el cuerpo de una sustancia amarga, hecha de hojas machacadas, antes de llegar a la casa de los jaguares. El abuelo dice que su nieto era muy buen cazador y efectivamente mató

14 Se pueden consultar otras versiones barasana en Hugh-Jones, S. En una de ellas *Warimi* pretende matar con el curare a un águila-jaguar que se comía a la gente. Cuando el águila cae muerta por los dardos del cerbatanero, la gente toma sus huesos y sus plumas para hacer objetos ceremoniales, de su cerebro salió el tabaco de los chamanes y de su hígado su cera de abejas (1974: 178-181, 282)

15 En la versión *tanimuka* se dice que antes de caer muertos, los gavilanes macho y hembra orinaron y de allí salieron dos especies vegetales de la que se obtienen un curare fuerte y uno más débil (Von Hildebrand, Martín, 1979: 281). Los *yukuna* dicen que las áreas ricas en plantas venenosas aparecieron en lugares donde orinaron seres míticos como los gavilanes y los perezosos (Van der Hammen, 1992: 107). Los *nukak* creen que los bejucos que sirven para hacer el curare aparecieron donde orinó una mujer que estaba muy llena después de comer los frutos que pidió a su marido (Informe de la Asociación Nuevas Tribus de Colombia, 1992, citado por Politis, 1996: 297).

todas las presas que había y compartieron la comida con los jaguares. *Warimi* mata enseguida a los jaguares, prepara veneno y flechas y se va a la casa donde vivía Anaconda Veneno con sus hijas. Una vez *Warimi* le saca el veneno del hígado se va, transformado en pájaro, hasta la casa de la madre de las serpientes, sus enemigas. *Warimi* las mata. En otros apartes de este ciclo de mitos se dice que *Warimi* fue quien entregó a cada tribu su veneno y que con el olor feo de un palo hizo todas las enfermedades (Correa, 1996: 365-373).

Según los barasana, *Warimi* se metió en forma de pulga en el cuerpo de Anaconda Veneno, el padre de *Romi Kumu*, la mujer chamán. El veneno estaba en el palo de yuca de su hígado y con él dio origen a la cera, con la vesícula biliar dio origen a los barbascos cultivados y a los hongos venenosos (Hugh-Jones, 1974: 180).

Entre los yukuna, *Kari'irimi* se quedó huérfano porque sus padres murieron al subir al cielo y probar la comida de las estrellas, que es puro veneno. Este huérfano no crecía y no se bañaba, se mantenía sucio y era objeto de burla por parte de sus primas. Él era nieto de una boa que controlaba la presencia de peces en el lago donde iba a pescar con plantas venenosas (Van der Hammen, 1992: 152).

Conclusiones

El conocimiento de los curares está ampliamente difundido por las cuencas del Orinoco y el Amazonas y, aunque el uso de las cerbatanas y los dardos envenenados ha sido desplazado por la escopeta en muchos lugares, sus repercusiones simbólicas siguen perpetuándose a través de los mitos. Aunque hay diferencias entre los grupos indígenas del área estudiada, podemos decir que los indígenas atribuyen con frecuencia a estos venenos las mismas características y los incorporan en un complejo sistema simbólico. Hemos visto que los curares son considerados amargos, al igual que el yopo, el yagé, el tabaco, la yuca brava y las bebidas fermentadas que se derivan de ella y que se asocian además a lo caliente, al mal olor y a las epidemias. La asociación contemporánea entre la pólvora y el curare revela la constante reactualización de las estructuras simbólicas a la luz de los acontecimientos históricos. La introducción de mercancías de origen industrial, como el fusil, no destierra las representaciones sobre la cacería con cerbatana y flechas envenenadas. Los mitos incorporan los nuevos objetos o realidades derivadas del contacto cultural y, siempre y cuando no haya circunstancias agravantes que socaven la resiliencia de estos pueblos, las estructuras inconscientes se acomodan y contribuyen a la reproducción de la organización social. Como dice Gow (2001) a propósito de la manera como los piro de la Amazonia peruana han enfrentado la historia, ellos simplemente no se han doblegado, sobrevivido o resistido, más bien, han inventado una nueva manera de vivir que ha vuelto coherentes y satisfactorias, intelectual y emocionalmente, las recientes experiencias históricas.

Gow ha destacado la importancia de la comida y del sexo en la vida cotidiana, en la economía, en la construcción de categorías de sexo, en el matrimonio y en las

identidades sexuales de los pueblos de la Amazonia peruana; el deseo sexual y el deseo de comida son equivalentes y eso explica los chistes usuales en estas comunidades y la frecuencia de metáforas alusivas a procesos corporales en la cosmología y en los discursos (Gow, 1989: 567). En los casos que hemos revisado, los venenos de cacería, ligados directamente con las presas aportadas por los hombres para el consumo de su esposa y de sus hijos, se inscriben en un sistema simbólico en el cual, paradójicamente se asocian con la sangre menstrual. La prohibición de manipular los venenos, que afecta a las mujeres, tiene precisamente su fundamento en la similitud entre la sangre menstrual y los venenos mismos. La sangre es considerada contaminante, impura, caliente, amarga, tóxica y fétida, por eso resulta plausible que algunos héroes culturales obtengan el veneno para sus flechas de la vagina de una mujer. La llegada de la menstruación expone a la mujer a múltiples agresiones de los dueños de los animales y somete a igual riesgo al hombre que haya tenido contacto con ella. La sangre que genera repulsión en la sociedad humana, provoca la atracción de los dueños de los animales.¹⁶

No podemos decir que el veneno está ubicado en el pensamiento indígena como una sustancia asociada exclusivamente a lo femenino o a lo masculino. Los hombres controlan hoy en día la preparación y el uso del curare, pero este se encuentra relacionado con la menstruación y con las secreciones vaginales, tal como lo muestran los mitos. Aquellas mujeres que en los mitos sacan el curare de su vagina o aquellos hombres, como Anaconda Veneno, que tienen el curare en el hígado, no son más que seres andróginos. Fisher (2001: 115-116), quien ha estudiado a los kayapó, plantea que los cuerpos masculinos y femeninos no tienen cualidades de sexo constantes a lo largo de su vida y que fluidos fisiológicos asociados con la reproducción poseen un carácter andrógino como leche materna/semen o sangre menstrual/sangre corporal.

En una obra colectiva dedicada a comparar las sociedades amazónicas con las de Melanesia, los editores postulaban similitudes entre las dos regiones como la existencia de cultos rituales controlados por los hombres, la importancia de los roles de sexo y las ideas sobre la sexualidad. La cosmología, el ritual, la guerra, el liderazgo, el parentesco e incluso las percepciones sobre el ambiente, son pensadas a partir de sus lazos con lo masculino o lo femenino (Gregor y Tuzin, 2001). Sin embargo, no todos los antropólogos que contribuyeron a la obra coincidían en que el sexo y la sexualidad fueran tan importantes en Amazonia como en Melanesia; para Descola, por ejemplo, el sexo no era tan relevante y le parecía que estaba subsumi-

16 En el caso tikuna la sangre menstrual genera el rechazo de los hombres y la atracción de los delfines, los cuales enamoran, seducen y embarazan a las mujeres que se bañan en el río cuando tienen su período menstrual. Esa oposición entre humano y delfines con respecto a la sangre, se manifiesta igualmente en los diferentes puntos de vista que ambos tienen frente a los objetos, donde unos ven cangrejos, los otros ven relojes, donde unos ven una anguila, los otros ven cinturones, donde unos ven espuma, los otros ven agua (Turbay, 2004).

do en otras categorías simbólicas y sociales más significativas como las relaciones entre consanguíneos y afines, e incluso en las relaciones entre humanos y animales o entre el predador y la presa, que caracterizan la percepción de la naturaleza en algunos pueblos amazónicos (Descola, 2001). El estudio de las ideas asociadas a los venenos nos muestra que en la Amazonia colombiana el tema de la cacería está íntimamente ligado a las representaciones sobre los sexos. Pareciera ser que el modelo de la depredación y el modelo de las diferencias sexuales se complementarían para justificar la jerarquización de los géneros y la exclusión de las mujeres de la caza con venenos. Conklin ha postulado la existencia de una relación entre los rituales a los que deben someterse los guerreros wari, de Brasil, después de matar a un enemigo, y las nociones culturales sobre la fertilidad, el crecimiento, la maduración y la reproducción y sus antítesis la muerte y la degeneración; ellos creen que la sangre, o el espíritu, de la víctima entra en el cuerpo del guerrero, contribuye a su crecimiento y a su salud y se convierte en una suerte de “hijo” (Conklin, 2001: 142-157). No es extraño entonces que la cacería, una actividad que conduce a la muerte y que implica el derramamiento de sangre, pero que también nutre y da fuerza a quienes consumen las presas, se asocie a la sangre menstrual cuyo carácter ambivalente ha sido ampliamente demostrado. Cabría decir entonces, a propósito de la cacería, lo mismo que dice Conklin sobre los rituales de reclusión de los guerreros: “Estos rituales amazónicos giran en torno a preguntas sobre cómo la muerte está ligada a la vida, cómo matar puede ser transmutado en regeneración, y cómo la gente puede trascender o regular las fuerzas biológicas de la morbilidad y la mortalidad” (ibid.:143).

La fertilidad de las mujeres y de los animales depende del control de las relaciones sexuales, de la caza y de la pesca. Las dietas sexuales y alimenticias, las negociaciones con los dueños de los animales y los rituales chamánicos, dominan las sustancias tóxicas, incluyendo la menstruación, los venenos de pesca y los venenos de cacería, para que ellas sean anuncio de vida y no de muerte. La sangre menstrual y los venenos coadyuvan a la recreación de la vida a través del proceso de reproducción y de la consecución de alimentos para el sostenimiento de la familia.

Overing y Passes habían destacado ya, a partir de la comparación de varias sociedades amazónicas, la importancia que tiene la transformación de fuerzas violentas, caprichosas, peligrosas y potencialmente caníbales en saberes y capacidades que contribuyen a la convivencia pacífica, a la vida, a la creatividad y a la fertilidad. No se trata de oponer un enfoque centrado en la vida doméstica, la cual estaría marcada por la complementariedad entre los sexos y los sentimientos de amor y compasión, a otro enfoque centrado en las estructuras formales, en las reglas, en la guerra, en la relación con los afines, en las relaciones intercomunales o intertribales o en la cacería. Se trata más bien de mostrar, tal como dicen Overing y Passes, que en estas cosmologías, fuerzas exteriores que son en sí mismas destructivas dan origen a fuerzas positivas y pueden contribuir a la vida social siempre y cuando sean transformadas por los seres humanos (2000: 6).

El ciclo mítico del cerbatanero plantea el incesto, u otra falta grave, como causa de la sangre menstrual, de la orfandad del personaje principal y de su desubicación social. Es necesario recordar que los grupos tukano oriental tienen estrictas reglas de exogamia lingüística, asociadas a un sistema de filiación patrilineal y al matrimonio de primos cruzados bilaterales. Existen dificultades reales para encontrar esposa (véase Arhem, 1989) derivadas de las condiciones demográficas y la dispersión de la población, sin embargo, los solteros no se precipitan en el incesto y buscan diferentes alternativas para conseguir esposa. Los mitos reflejan la angustia que produce el incesto y las catástrofes que se derivan de él.

El huérfano, hijo de Luna, será el encargado de obtener el veneno y distribuirlo a las distintas tribus. Para ello se introduce en el cuerpo de Anaconda Veneno y extrae una parte de su hígado para dar origen al barbasco cultivado, al curare e incluso a los hongos venenosos; crea indirectamente los animales ponzoñosos al descuidar la vasija del curare y permitir así que los animales se acercaran al veneno. Cometer incesto, un asesinato o ser infiel, aparecen como hechos equivalentes a comer un veneno.

Todas las mujeres son potencialmente contaminantes, porque menstrúan, sin embargo, hay unas más peligrosas que otras. Si se respetan las reglas matrimoniales y los rituales de curación chamánica es posible incorporar mujeres de afuera a la unidad doméstica. El incesto es una relación demasiado cercana que genera la su-ciedad y por ello el niño fruto del incesto se hará dueño del veneno, buen cazador, buen pescador y podrá terminar sus días como astro en el espacio celeste, lugar por excelencia de lo venenoso.

Agradecimientos

Agradecemos el apoyo financiero que recibimos durante el año 2005 por parte de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Antioquia. Igualmente, hacemos un reconocimiento a la colaboración de los funcionarios del Herbario de la misma universidad, especialmente a su director, doctor Ramiro Fonnegra y a los doctores Carlos David Londoño, Marc Lenaerts y Dimitri Karadimas por los comentarios al borrador inicial de este artículo.

Bibliografía

- Arhem, Kaj (1989). "Cómo casarse entre los makuna". En: *Informes antropológicos*, 3. ICAN, Bogotá, pp. 15-32.
- Arhem, Kaj; Cayón, Luis; Angulo, Gladis y García, Maximiliano (comp.) (2004). *Etnografía makuna*. Acta Universitatis Gothoburgensis, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Cabrera, G. Franky, Carlos y Mahecha, Danny (1999). *Los nukak: Nómadas de la amazonia colombiana*. Universidad Nacional de Colombia, Programa Coama, Gobierno de Dinamarca, Bogotá.
- Cárdenas, Dayron y Politis, Gustavo (2000). "Territorio, movilidad, etnobotánica y manejo del bosque de los nukak orientales". En: *Estudios Antropológicos*, 3, Universidad de los Andes, Sinchi, Bogotá.

- Cayón, Luis (2005). Viviendo entre o «Doce» e o «Forte»: Natureza e sociedades entre os makuna”. En: *Anuário antropológico*, Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 51-90.
- Conklin, Beth A. (2001). “Women’s blood, warriors’ blood, and the conquest of vitality in Amazonia”. En: Gregor, Thomas A. y Donald Tuzin. *Gender in Amazonia and Melanesia*. University of California Press, Los Angeles, pp. 141-174.
- Correa, F. (1996). *Por el camino de la anaconda remedio*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- _____ (1989). *Relatos míticos Kabiyaari*. Guadalupe, Bogotá.
- Descola, Phillipe (2001). “The genres of gender: Local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia”. En: Gregor, Thomas A. y Donald Tuzin. *Gender in Amazonia and Melanesia*. University of California Press, Los Angeles, pp. 91-114.
- Echeverri, Juan Álvaro; Román, Óscar Jitdujaaño y Román, Simón (2001). “La sal de monte: un ensayo de «halofitogenografía» huitoto”. En: Franky, Carlos y Zárate, Carlos (eds.). *Imani mundo. Estudios en la Amazonia colombiana*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 397-478.
- Fisher, William H. (2001). “Age-Based genders among the Kayapo”. En: Gregor, Thomas A. y Tuzin, Donald. *Gender in Amazonia and Melanesia*. University of California Press, Los Angeles, pp. 115-140.
- Gregor, Thomas A. y Tuzin, Donald (2001). *Gender in Amazonia and Melanesia*. University of California Press, Los Angeles.
- Goldman, Irving (1968). *Los cubeo*. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Gow, Peter. (2001). *An Amazonian myth and its history*. Oxford University Press, Nueva York.
- _____ (1989) “The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence Economy”. En: *Man* Vol. 24 N.º 4, pp. 567-582.
- Héritier, Françoise (1996). *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Ariel, Barcelona.
- Hill, Jonathan (2001). “The variety of fertility cultism in Amazonia: a closer look at gender symbolism in northwestern Amazonia”. En: Gregor, Thomas A. y Tuzin, Donald. *Gender in Amazonia and Melanesia*. University of California Press, Los Angeles, pp. 45-68.
- Hugh-Jones, Stephen (2000). “The gender of some Amazonian gifts: an experiment with an experiment”. En: Gregor, Thomas A. y Tuzin, Donald. (2001). *Gender in Amazonia and Melanesia*. University of California Press, Los Angeles, pp. 245-278.
- _____ (1979). *From the Milk river: Spacial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge University Press, Nueva York.
- _____ (1974). *The Palm and the Pleiades. Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press, Nueva York.
- Jackson, Jean (1983). *The Fish People*. Cambridge University Press, Nueva York.
- Karadimas, Dimitri (1997). *Le corps sauvage. Idéologie du corps et représentations de l’environnement chez les Miraña d’Amazonie colombienne*. Ph.D. dissertation. Université de Paris X, Paris.
- Langebaek, Carl. H. (1996). *Noticias de caciques muy mayores*. Uniandes, Universidad de Antioquia, Bogotá.
- La Rotta, Constanza (1985-1988). *Estudio etnobotánico sobre las especies utilizadas por la comunidad miraña*. Imprenta P. Fernández, Bogotá.
- _____ (1983). *Observaciones etnobotánicas sobre algunas especies utilizadas por la comunidad indígena andoque, Amazonas, Colombia*. Corporación Araracuara (COA), Bogotá.
- Lévi-Strauss, Claude (1970). *El origen de las maneras de mesa*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Lévi-Strauss, Claude (1968). *Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica, México.

- Londoño, Carlos David (2004). Muinane. Un proyecto moral a perpetuidad. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.
- _____ (2000). *The making of real people: An interpretation of a morality-centred theory of sociality, livelihood and selfhood among the Muinane (Colombian Amazon)*. PhD. Dissertation, University of St. Andrews.
- Matapí, Carlos y Matapí, Uldarico (1997). *Historia de los Upichía*. Tropenbos, Bogotá.
- Mejía, Luis Eduardo y Turbay, Sandra (2007). “Uso y significado de los venenos de pesca en la Orinoquia y la Amazonia colombianas”. En: *Itinerarios*. Vol. 5, pp. 167-182.
- Ortiz, Francisco (1982). *Literatura oral sicuani*. Publicaciones de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, La Rana y el Águila y el Centro Cultural Jorge Eliécer Gaitán, Tunja.
- Overing, Joanna y Passes, Alan (2000). *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Routledge, Londres.
- Perafán, Carlos César.; Azcárate, Luis José y Zea, Hildur (2000). *Sistemas jurídicos tukano, chamí, guambiano, Sicuani*. Colciencias, Ministerio de Cultura, Icanh, Bogotá.
- Politis, Gustavo (1996) *Nukak*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi, Bogotá.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1997). *Chamanes de la selva pluvial*. Themis Book, Londres.
- _____ (1986). *Desana*. Procultura, Bogotá.
- Schultes, Richard Evans y Raffauf, Robert (1990). *The healing forest. Medicinal and toxic plants of the Northwest Amazonia*. Dioscorides Press, Portland.
- Sperber, Dan (2005). *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*. Ediciones Morata, Madrid.
- Stradelli, C.E. (2004). *Yuruparí*. Panamericana Editorial, Bogotá.
- Turbay, Sandra (2004). “La visión de los delfines entre los ticuna de la Amazonia colombiana”. En: *Encuentros y desencuentros entre el discurso ambientalista y el discurso de los líderes de las organizaciones indígenas del noroccidente amazónico*. Informe final de Investigación. Universidad de Antioquia y Colciencias, Medellín.
- Van der Hammen, María Clara (1992). *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonia colombiana*. Tropenbos, Bogotá.
- Vellard, Jean Albert (1965). *Histoire du curare. Les poisons de chasse en Amérique du sud*. Gallimard, Paris.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998). “Cosmological deixis and amerindian perspectivism”. En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, N.º 3, pp. 469-488.
- Von Humboldt, A. (1965). *L'Amérique espagnole en 1800 vue par un savant allemand*. Calmann-Lévy, Paris.
- Wilbert, Johannes y Simoneau, Karin (eds.) (1991). *Folk literature of the cuiva indians*. UCLA Latin American Center Publications. University of California, Los Angeles.