

Las Eco-cosmologías de las selvas húmedas tropicales de Colombia.

Un análisis comparado a la relación sociedad /naturaleza en cuatro complejos socioculturales

The Eco-cosmology of Colombian rainforests.

A comparative analysis of the relationship between society and nature in four socio-cultural groups

Carlos Andrés Charry Joya, Antropólogo con Opción en Historia y Magíster en Sociología. Doctorando en Sociología por la Universidad de Barcelona. Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).¹

“... la cuestión tan controvertida de las relaciones de la magia y de la religión se aclara, pues, si en un sentido se puede decir que la religión consiste en una humanización de las leyes naturales, la magia es una naturalización de las acciones humanas.”

(Claude Levi-Strauss, El Pensamiento Salvaje)

Recibido abril 19 de 2010, Aprobado Mayo 30 de 2010

RESUMEN

El objetivo de este ensayo se fundamenta en explorar la relación entre sociedad y naturaleza en cuatro complejos socioculturales de las selvas húmedas tropicales de Colombia. Para el desarrollo éste, se han tomado los ejemplos etnográficos realizados alrededor de las comunidades Cunas y Emberas de las selvas del Chocó, y los Desanas y Makunas del Noroccidente Amazónico. De esta manera, se pretende contribuir en la construcción de un marco general de entendimiento que relacione las diferentes explicaciones que se han elaborado sobre estos complejos socioculturales y su interacción con el medio ambiente, relaciones de las cuales se pueden extraer verdaderos ejemplos de sociedades sostenibles.

Palabras Clave

Sociedad, naturaleza, complejos socioculturales, medio ambiente, sociedades sostenibles.

ABSTRACT

The aim of this essay is based on exploring the relationship between society and nature in four socio-cultural complex tropical rain forests of Colombia. To develop this, we have taken an ethnographic examples around Cribs and Embera communities of the jungles of Chocó, and Makuna Desana and the Northwest Amazon. In this way we will contribute in building a framework of understanding that relates the different explanations that have been developed on these complex socio-cultural and environmental interaction, relationships which can extract real examples of sustainable societies.

Key Words

Society, nature, complex socio-cultural, environment, sustainable, societies

¹ El siguiente ensayo es resultado de las investigaciones adelantadas por el autor para el seminario de Desarrollo y Sostenibilidad del Doctorado en Sociología de la Universidad de Barcelona, Barcelona, España. Este trabajo fue presentado en la Exposición Internacional de Zaragoza 2008, en el marco del foro Agua e Interculturalidad, evento el realizado el mes de agosto de 2008. El autor agradece al Programa de Becas ALBAN por el apoyo dado para la realización de su proyecto de formación doctoral en Sociología.

Introducción

Colombia es uno de los países más diversos del mundo, diversidad que atraviesa por completo su realidad sociocultural y socio-ambiental. Por una parte, su población está configurada por el encuentro de una compleja diversidad de grupos humanos, en la que es posible encontrar a más de 67 grupos indígenas, correspondientes con el 4% del total de la población, y con más de 4 millones de afrodescendientes, algo más del 10%. La disposición de la población respecto del territorio ha estado marcada por la aparición de fuertes identidades regionales, que encuentran su razón de ser en las formas de adaptación al medio que se han venido practicando desde periodos coloniales (Safford, 2002).

De otro lado, Colombia está catalogada como el segundo país más biodiverso del mundo. De los 114 millones de hectáreas de extensión que posee el país, el 46% de ellas están cubiertas por bosques naturales y cerca de 20% por otros tipos de vegetación como sabanas, desiertos y humedales.

Dos de las regiones colombianas con mayores índices de diversidad sociocultural y socio-ambiental son el Chocó y la Amazonía, zonas que albergan una amplia gama de grupos humanos: indígenas y afrodescendientes en el caso del Chocó, y diferentes etnias y población mestiza para el caso del Amazonas. Por su parte, el Chocó es considerada la región más húmeda del mundo, mientras que la Amazonía ha sido catalogada como el pulmón del planeta. En estos contextos de "selvas húmedas tropicales" se han desarrollado a su vez complejos sistemas socioculturales que merecen de la mayor atención y análisis, dado que ellos develan una forma distinta y alternativa de relacionarse con la "naturaleza".

Sociedad y cultura en cuatro comunidades de selva húmeda tropical.

Las comunidades de la étnica Cuna, se encuentran localizadas en la región del Darién y el golfo de Urabá entre los departamentos del Chocó y Antioquia respectivamente, establecidas en los poblados de Arquía y Caimán Nuevo, con un total de 500 individuos; sin embargo, el grueso de esta población Cuna se encuentra situada en el archipiélago de San Blas

perteneciente a la República de Panamá. Aun así, los vínculos de parentesco y la similitud en sus relatos míticos hacen que los grupos "colombianos" se identifiquen plenamente con los de Panamá y viceversa.

La apropiación al medio ambiente se realiza desde diversos campos, de los cuales los más importantes son la agricultura itinerante, la pesca y la cacería. Su distribución en el espacio está basada en grupos o familias extensas matrilocales de cuarenta personas aproximadamente, las cuales habitan en construcciones rectangulares al estilo de malokas. En cuanto al tema de la organización social, este complejo sociocultural se caracteriza por prohibir la exogamia étnica, por lo cual sus relaciones son muy estrechas y locales; situación que deja ver, cómo se antepone la regla de entablar este tipo de unión a partir de la exclusión de los primos y los descendientes de éstos. Según la interpretación de Jorge Morales Gómez este tipo de exogamia local, con grupos de la misma etnia, es interpretada como un sistema que ayuda a mantener la identidad y la tradición, siendo efectivo tanto en las comunidades de Colombia como en las de Panamá. (Morales 1988: 268, 269 y 270).

Cosmológicamente, este grupo ordena el universo en un huevo que posee doce capas, en cada una de las cuales se ubican bien sea los antepasados míticos, los espíritus de los animales y las plantas o los espíritus de la enfermedad. Entre las siete primeras capas y las cuatro últimas superiores, se encuentra el hombre; sin embargo, es necesario tener en cuenta que la más inferior está asociada al mundo de la "gente de oro", es decir, a los personajes que poseen mayor cercanía al poder seminal del dios creador, lo cual es al mismo tiempo asociado al poder del sol (Morales 1993: 173 – 174 y Morales 1987: 31- 32)

La interactividad entre estas capas está mediada por un río, el cual rodea al huevo; de esta manera los **Neles**, entidades chamánicas en este complejo cultural, viajan a través de él, del mismo modo como si viajara a través del tiempo. Consecuentemente, los Neles, son los encargados de hacer las negociaciones con los seres o entidades dueñas de los animales y las plantas, esto con el fin de determinar las temporadas de caza o de agricultura. Por lo general, estos "dueños de los animales" habitan en unos lugares llamados **kalus**, por ende, son concepciones de espacialidad que albergan

tanto a los espíritus de los animales, sus dueños, los espíritus de los muertos y unas entidades malignas llamadas **ponis**; paralelamente esta conceptualización espacial es interpretada como un almacén de recursos. (Morales 1993: 176).

Sin embargo, dentro de la cosmología Cuna es aun más importante el concepto de **purba**, idea que es semejante a idea de “alma” en el pensamiento occidental, no obstante la particularidad de esta idea Cuna, es que cada ser de la naturaleza posee purba, bien sea en estado vivo o muerto, pues las cosas (como las almas) también pueden poseer purba. Éstas recogen las características asociadas al ser del cual provienen y por medio de las labores cotidianas como la caza, la pesca y en general todas las labores tradicionales son adquiridas por el humano; esta adquisición de purbas asegura un buen destino del **alma** humana después de la muerte, es decir que por medio de un buen desempeño en la vida dentro de las “normas” culturales, se le concede a la purba humana seguir la trayectoria del creador **Páptumat**, que es la misma trayectoria del río que interconecta las diversas capas del huevo cósmico Cuna, permitiendo así, el cumplimiento de un ciclo de vida.

La función del chaman es muy importante para la adquisición de purbas, pues es él quien negocia con los diferentes entes “sobrenaturales”, que son los mismos “dueños” de las purbas de los animales o las plantas. Por otro lado, es muy importante reseñar que la cacería para este grupo humano está fuertemente relacionada con la idea de acto sexual, por lo cual es común asociar tabúes de la sexualidad con las prácticas de la cacería.

Si bien el concepto de **purba** da la idea de una igualdad o similitud entre naturaleza y cultura, los Cuna establecen algunas distinciones entre una y otra, distinción que se expresa en la idea del incesto. Los tule, o gente Cuna, afirman que trasgredir esta prohibición es sinónimo de una transformación humana, por lo cual es exclusiva para los seres humanos. Aun así, esto no quiere decir que no exista una identificación que proponga una afinidad de los humanos con los animales y los seres de la naturaleza, dado que en la cosmología Cuna los humanos provienen de ellos; es entonces posible comprender que el concepto de **purba** sea una estructura del pensamiento tule que simboliza la posesión de una

esencia, la cual está presente y actuante tanto en los humanos como en los animales y demás seres de la naturaleza.

Por su parte los indígenas Embera habitan hoy diversos espacios de la geografía colombiana, si bien, la mayor cantidad de éstos se encuentran ubicados en la región del Chocó, entre los ríos Baudó y San Juan. Su interacción con el habitat se realiza desde cuatro espacios, la agricultura, la cacería, la pesca y la recolección. De la primera, es muy característica la polifuncionalidad en los cultivos, pues siembran arroz, plátano, frijol, cacao y caña de azúcar, entre otros. Dentro de la “economía” Embera, la caza y la agricultura son las facetas de producción más importantes, quedando en segundo plano la pesca y la recolección de frutos, actividades que se desarrollan con bastante tiempo de diferencia entre ellas para no saturar al medio ambiente (Ulloa 1992: 107).

En cuanto a la organización social, los grupos Emberas se ordenan a partir de la figura del jefe, que puede ser el chaman o el hombre más adulto de la comunidad, formando así grupos dispersos entre sí. Espacialmente se organizan en unas concentraciones llamadas **tambos**, que son construcciones de base redonda y techo en forma de cono. Las uniones entre grupos familiares nucleares es abierta a otros grupos Embera (Ulloa 1992: 117-118), como también entre otros grupos humanos²; esto obedece a que la descendencia está dada por el padre y la madre, es decir es de corte dual, por lo cual se puede decir que la relación entre grupos es de **transferencia** y no de filiación como en el caso de los Cuna.

El ordenamiento del universo está fundamentado en una concepción de niveles, de los cuales se puede distinguir tres. El mundo de arriba, el mundo de abajo y el mundo de los hombres, es decir, la tierra. El Mundo de arriba está compuesto de varias partes, en una primera instancia está el mundo de los “gallinazos”, lugar que es interpretado como el mundo de los muertos; aun lado de este están los cuerpos celestes; más allá está Bajá: lugar al que se dirigen las personas sin pecado, finalmente más arriba está la posada de **Dayhí – Ankoré**,

2 Los grupos Emberá del Chocó y en especial, los del río Baudó, han mantenido lazos de parentesco durante más de dos siglos con las comunidades negras acentuadas en esta misma zona, siguiendo el argumento de Mario Diego Romero (Romero, 1998).

creador del mundo y de los Embera. El nivel de abajo, **Yambera**, asociado con un nivel de origen, pues allí se encuentran la gente – animal y **DoKarrá**, que significa el río-raíz. La concepción del río es muy importante, pues: “se dice que los ríos son caminos de boa, y, aun, que el árbol del agua es la misma boa.” (Vasco 1985: 122). A partir de estos caminos se fue dando la vida, del mismo modo como Dokarrá conecta los diferentes niveles en una **red fluvial cósmica**, según el argumento de Hernández (Hernández 1995: 33)

Del mismo modo, el concepto de **Yambera** puede ser interpretado, como una concepción espacial asociada a un almacén de recursos (similar, más no igual, al **Kalu** Cuna), pues según el argumento de Hernández, todos los productos necesarios para el sostenimiento de los Embera vienen de otro mundo, el cual con frecuencia es asociado a el mundo de abajo: “En conclusión, los cultígenos y los bienes necesarios para la supervivencia siempre provienen de otro mundo, ubicado en algún lugar del universo, que corresponda a la interpretación de las costumbres habitacionales de las especies que se caracterizan por aprovechar determinados productos. Esto explica las variaciones que existen de una región a otra, sobre el nivel cósmico de donde proceden los bienes. Por lo tanto, el maíz no sólo puede ser de Yambera, aunque de todas maneras es el nivel cósmico que se particulariza por la procedencia de las especies animales de presa y muchos de los frutos cultivados y silvestres que consumen los indígenas. También se dice que de Yambera son las yerbas aromáticas y las flores que usa la gente en las noches de ceremonia para atraer y encantar a la gente – animal, que ahora reside en el mundo de abajo.” (Hernández 1995: 42)

En la cosmología Emberá se encuentra el concepto del **Jai**, el cual ha sido una interpretación asociada a nuestra interpretación de alma; esta alma, según el argumento de Cayón (citado en Vasco 1988: 99), posee la habilidad de cambiar de piel. Simultáneamente, el concepto de Jai, puede ser atribuido a los demás seres de la naturaleza, tanto a animales como a plantas y objetos. Esta conceptualización recoge los atributos dados a un sujeto, sea este vivo o muerto. Por otra parte, esta esencia energética, se regenera y reencarna en otra entidad; si es un Jai “humano”, puede por ejemplo, reencarnar en un cuerpo animal. También existen Jais maléficos, los cuales son atribuidos a seres de malas actitudes y simultáneamente se asocian con la enfermedad. Aun

así, es necesario distinguir que el argumento de Vasco sí asocia la concepción de Jai con nuestra idea de alma y sucesivamente ésta con el concepto de energía, así como lo declaraba Vasco al afirmar que: “Con el curso de los años y en los diversos contextos en los cuales he podido observar la utilización de ese concepto, he llegado al convencimiento de que el jai es la esencia de las cosas, considerada como una energía, como algo vital...” (Vasco 1985: 101). No obstante, para el caso Cuna la interpretación etnográfica sólo llega hasta el concepto de alma, sin embargo, esto no quiere decir que estos conceptos no cumplan el mismo papel o que efectúe la misma función regulatoria en cada uno de estos complejos socioculturales.

Paralelamente al complejo cultural Cuna, los Emberá marcan una fuerte distinción entre la naturaleza y la humanidad, esta está enraizada nuevamente en el incesto, aunque aquí se agregan otras cualidades como la mezquindad y el egoísmo. En contra cara, el dar y el intercambiar son atributos dados a la sociedad, es decir, al hombre, a la humanidad:

... si seguimos la terminología antropológica, con lo que separa a la naturaleza de la cultura, significa ésta por el intercambio, por el dar, creador de relaciones sociales y, por tanto, de sociedad. El mezquinar es asociado con la naturaleza y opuesto a lo humano.” (Vasco, 1985: 111; el mismo argumento se puede encontrar en Hernández, 1995: 37)

Esta concepción de dar e intercambiar, puede estar muy relacionada con la organización social propia a este grupo, pues como se mencionó, el corte dual de ordenamiento social de la parentela (de la cual el hombre y la mujer hacen parte) sugiere que una familia Emberá recibe hombres y al tiempo da mujeres y viceversa.

El papel del chamán es muy importante respecto a la relación entre “natura” y “cultura”, pues, este personaje configura la unión entre estas dos entidades, es decir, une el agua con la tierra. Es por esto que los Emberas, según Vasco, conciben a sus chamanes como los verdaderos hombres, pues unen las cualidades del mundo del mito (arriba), con el mundo de los orígenes (abajo) y los articula en el mundo de los hombres, en palabras de Vasco: “El Jaibana es, pues, el verdadero hombre, el hombre primordial. Y como tal pertenece

substancialmente al mundo de abajo y al mundo del mito. Y su aprendizaje no es otra cosa que un tránsito, un pasar del mundo cotidiano de los hombres al de las esencias y del mito" (Vasco 1985: 118).

Por otra parte el **Jaibana** o chamán se encarga de mantener un equilibrio entre los diferentes niveles cósmicos, esto lo logra por medio de la negociación con los seres "sobre naturales" (las Madres de los animales o las plantas para este caso). Esta negociación está fundamentada en la "buena" distribución de las energías o de Jais, lo que en palabras de Vasco significa poner al mismo tiempo en equilibrio agua, selva y hombre (Vasco 1985: 119).

Nuevamente aquí la cacería aparece como un acto asociado con la sexualidad, en donde se prepara al cazador por medio de un periodo de abstinencia, con el fin de que sea del agrado de los animales y poder así "seducirlos", lo que al mismo tiempo significa, poderlos cazar. (Hernández. 1995: 94).

Pasando a las culturas de la región amazónica, se encuentra uno de los trabajos etnográficos más clásicos y completos en la antropología amerindia; este es la etnografía realizada por Gerardo Reichel-Dolmatoff en el grupo Desana del Vaupés colombiano. Lo particular de esta obra, es el momento en el cual se realizó (década de los sesenta) y las conclusiones a las que el autor llega en cuanto a la relación que aborda este ensayo, es decir, la relación natura / cultura.

La explicación cultural de los Desana parte desde la comprensión del mito de la creación. Este hace referencia al poder efectuado por el Dios padre Sol quien fertilizó con su energía dorada a la madre tierra, en medio de estos dos se encuentra la "vía láctea". La tierra es fecunda, el poder seminal del sol crea la vida, vista ésta desde la fauna y la flora. El Dios-sol creó un hombre de cada tribu del Vaupés y los mando a poblar la tierra, por medio de un personaje **Pemurí-maxse** quien fue el encargado de hacer efectiva la creación del hombre y el poblamiento de la tierra; este personaje sale de su morada embarcado en una canoa, que en realidad era una serpiente, la cual iba "fermentando" o nutriendo los ríos y las tierras aledañas, permitiendo así el burbujeo de la inundación, lo cual asocia al coito, la eyaculación y el parto; ideas que abordan el origen de lo humano, como también de lo natural (Reichel-Dolmatoff, 1968: 18 -40)

En el complejo cultural de los Desana no existe una fractura entre natura y cultura³, pues como se mostró con anterioridad, los procesos que el Dios Sol llevó para crearlos son los mismos; paralelamente, en la dinámica entre estas dos esferas se puede argumentar que las dos funcionan en igualdad de condiciones, pues ambos grupos poseen centros para desenvolverse como sociedad. Estos sitios son las "Malocas" que tanto humanos como animales poseen. Son las malocas de los animales los cerros que se encuentran en la lejanía, en aquellos sitios se encuentra su dueño **Waimaxe**, personaje con el que el chamán tiene la obligación de hacer una negociación energética, es decir un intercambio de almas, con el fin de obtener las almas de los animales.

De esta manera la caza, como función simbólica y práctica, cumple un papel regulador tanto ambiental como energético, pues ella es concebida como una dinámica de **seducción** en los animales, lo que en un concepto más amplio puede ser interpretado como una relación sexual entre estos y los humanos. Según el planteamiento Reichel-Dolmatoff, esta relación establece un equilibrio entre la tasa de natalidad y las capacidades productivas del medio en donde se desenvuelve culturalmente la sociedad Desana. Dentro de la estructura social se configura un inmenso sistema de intercambio y alianzas, en donde se relacionan grupos por medio de las relaciones comerciales, de esta manera el intercambio de mujeres esta delineado por medio del producto según el cual un grupo reciba de otro, si este es un producto de orden simbólico femenino (como el pescado), el grupo dador del producto dará sus mujeres al receptor del mismo. Así se configura además, unas restricciones alimenticias en donde se asocian roles masculinos (fertilizar) y los femeninos (fecundar).

Esta explicación, que pone en flancos opuestos a los sexos, se complementa en la cotidianidad de la vida Desana. Por un lado el rol masculino se refleja en el acto de cazar, el cual es interpretado, (como se dijo) como un acto de seducción y de fertilización, pues el cazador se interna en el monte (la tierra, que es una concepción femenina), por esto se asocia a un acto semejante

3 Aun así está presente la distinción entre animales y humanidad a través del incesto; en esta ocasión es la anaconda quien alberga (simbólicamente) los atributos asociados al incesto, estas son: "desobediente", "despreciable" e "insaciable", para mayor claridad ver: (Reichel-Dolmatoff 1968: 168)

al que el Sol hizo sobre la tierra, ejercer su poder fertilizador por medio de la fuerza seminal de sus rayos luminosos. Del mismo modo que el hombre Desana cumple con esta función en su trabajo de cazador, lo hace socialmente en las formas de reproducción sexual. En la otra mano tenemos el caso de la mujer, quien ejemplifica en su rol social y simbólico en las tareas asociadas a la fecundidad, pues es ella la encargada de los trabajos en la chagra, es decir, de los trabajos de cultivar, de poner una semilla en reproducción por medio de la fuerza de "fermentación" que ejerce sobre ella la madre tierra ; al mismo tiempo el papel de la mujer es muy importante en la cultura Desana, pues es ella la encargada de transformar los alimentos, tarea que muestra una "socialización de la naturaleza".

Es posible hacer una asociación entre el concepto de alma Desana y el de energía, pues es el **Boga**, la esencia energética propia a cualquier ser de la naturaleza en la cosmogonía Desana, según Reichel-Dolmatoff: "El ascetismo, es decir las privaciones a que se somete el individuo para lograr un estado de pureza ritual, obligatoria para el cazador, está acompañado por una acumulación, del todo intencional, de energía sexual, cuya finalidad es precisamente al de contribuir a la energía procreadora total del Universo. Ahorrando su propio boga, el individuo contribuye activamente al boga del universo. El pensamiento desana está muy claro al respecto: No se trata de la conservación de la materia sino de la energía. Manteniendo la energía en un estado de equilibrio, habrá materia creada, es decir, habrá comida y seguridad." (Reichel-Dolmatoff, 1968: 115-116)

Es así como se puede afirmar que la cosmovisión Desana de las prácticas asociadas al manejo ambiental, se relacionan y reflejan en un complejo sistema de ordenamiento social fundamentado en la negociación (la relación de dar y recibir) de productos y mujeres. Este complejo sistema tiene un origen simbólico en donde convergen tanto el ámbito cultural como el ámbito natural en un sólo sistema interactivo, el cual se regula por medio de las constantes negociaciones chamánicas de **Boga**.

El complejo cultural Makuna es un grupo de aproximadamente 600 personas que se localizan en las riveras del río Pirá-Paraná, en las selvas del departamento del Vaupés (Colombia). Su apropiación

al medio se realiza a partir de la pesca, la caza y la agricultura, sin embargo, la pesca es la actividad más importante en la economía Makuna. Su espacialidad está basada en la concentración de grupos dispersos alrededor de una **Maloka**. Socialmente están ordenados en dos mitades exógamas (gente de Tierra y gente de Agua) y a semejanza de los Desanos, su mito de origen asocia el recorrido de una anaconda-río con el surgimiento de la vida, para este caso son las aguas del Pirá-Paraná y del río Apaporis. (Arhem 1998: 23- 24)

Cosmológicamente el universo makuna está ordenado en dos partes, una es el mundo tangible, es decir este mundo, y la otra parte es el he; lugar en donde habitan los espíritus ancestrales, como también, es el lugar en donde las cosas y los ríos tienen vida, donde los seres de la naturaleza son gente (Arhem, 1998: 12)

En esta cultura los seres de la naturaleza son dotados de mente (en especial los animales), del mismo modo existe un termino que imprime a todos los sujetos pertenecientes a la naturaleza de una esencia espiritual; para este caso es el concepto de **Masa** el que cumple la función de proporcionarle un alma a cualquier ente de la naturaleza, sea este vivo o muerto (dentro de nuestra concepción de vivo y muerto). El papel del chamán está en administrar el movimiento de la energía y en general hacer que el alma regrese a una piel del mismo género de la cual salió. Esto hace que los ciclos de energía sean propios a cada género de la naturaleza, y no, un gran ciclo de intercambios de energía, como es el caso de la explicación dada para los Desana. Existe otra identificación y es la que menciona que los diferentes géneros de la naturaleza poseen una cultura, pues ellos tienen (al igual que el hombre) concentraciones en las cuales se desenvuelven (malokas) y una misma esencia espiritual (Masa)⁴.

A pesar de las divergencias y las particularidades propias a cada sociedad expuesta aquí, se puede apreciar la existencia de concepciones que median, identifican y disuelven nuestra tajante distinción entre naturaleza y cultura. Esto se ve expresado en estructuras del pensamiento tales como Purba, Jai, Boga y Masa, las cuales permiten una identificación universal entre humanos, animales, plantas y cosas.

4 Esta distinción (la de ver a los animales como complejos culturales), aparece también en el trabajo de Reichel-Dolmatoff, sin embargo aquí no se utiliza el termino cultura sino el de sociedad.

Paralelamente, estos seres (los seres de la naturaleza) poseen lugares cosmológicos de concentración, que al igual que en el hombre, funcionan como espacios en los cuales se pueden desenvolver; estas conceptualizaciones espaciales (Kalu, Yambera y Malokas de animales) promueven entonces una idea de semejanza entre los sistemas naturales, y de estos, con el sistema cultural. Esto puede obedecer a que el entendimiento indígena sobre estos elementos de la naturaleza (que para ellos es un sólo sistema interactuante) asocia el funcionamiento de la naturaleza con la cotidianidad del funcionamiento de la sociedad, pues ésta (la sociedad) no se sale del inmenso sistema interactuante que es la naturaleza misma; por esto se recrea una ideología de identificación entre un complejo y el otro, entre natura y cultura.

También se puede apreciar que la operatividad de estos conceptos (Purba, Jai, Boga y Masa), es independiente al modelo de organización social, pues los Cuna manejan un modelo diferente a los Embera, y éstos, al mismo tiempo, son diferentes a los complejos culturales amazónicos.

Es por esto interesante, establecer otras comparaciones con casos atípicos como el de los Achuar de la selva amazónica ecuatoriana, complejo sociocultural explicado por Philippe Descola (1996). Si bien los Achuar presentan similitudes con las sociedades de las selvas húmedas tropicales colombianas, en lo concerniente a las instituciones de seducción de cazadores sobre animales, o la clasificación de los animales como "gente" así como la forma de distribución espacial asociada a la maloca y el huerto (chagra); la organización social Achuar cambia de manera considerable las formas de interacción con el medio, pues se pasa de una relación de intercambio a una de alianza entre animales y seres humanos, apartando la institución chamánica de las relaciones entre cultura y natura. Esto tiene una explicación en la manera como los Achuar entablan sus relaciones sociales con los demás grupos sociales, pues esta relación tiende a ser de abastecimiento (por medio de la entrada de los yernos al núcleo doméstico), lo cual se realiza con grupos afines de una lejanía de parentesco mucho menor que en los casos expuestos con anterioridad. Lo que conlleva a interpretar la cacería no como un acto de intercambio, por el contrario, ésta se hace pensando en las similitudes y alianzas existentes entre la presa y el cazador, como si se tratara de un

acto entre "cuñados" (Descola, 1996: 245). De esta forma, la configuración Achuar sobre el caza tiende a ser una confirmación de que este grupo caza "gente", pues esto se asocia con la idea del alma. Es por esto, que se tiene la costumbre de guardar las cabezas de las presas como símbolo de respeto al alma que ha sido cazada.

La explicación de Descola sobre las unidades domésticas, tiene entonces una marcada relación de abastecimiento, como se dijo con anterioridad. Del mismo modo son interpretadas las relaciones con la naturaleza, pues es marcada la intención de poner al humano como un predador que no tiene que devolver o dar un pago energético por lo extraído de la naturaleza. Aún así, es posible argumentar la existencia de una relación output/input entre los seres de la naturaleza y los humanos, esta relación está delineada por las "madres de la caza" quienes se encargan de mantener y también de proteger un grupo de animales. De este modo se asegura un sentido de convivencia entre seres "sobrenaturales", animales y humanos, lo que puede ser visto entonces, como un equilibrio entre natura y cultura (Descola, 1996: 348).

Por otro lado, la cacería puede ser vista como una institución en donde se interrelacionan los sexos, pues la preparación del curare⁵ requiere de una abstinencia sexual previa, como también es la caza un medio por el cual se encuentra la intimidad necesaria para ejercer las relaciones de pareja propias entre marido y mujer. Razón por la cual la cacería en la sociedad Achuar puede ser, en cierto modo, interpretada como un acto de sexualidad; tal como lo es para grupos más nórdicos como los Desana, los Andoque e inclusive los Embera del Chocó.

En efecto, estas nuevas concepciones vistas en los Achuar expresan roles distintos pero del mismo modo complementarios (como lo vimos para el caso Desana) en la "estrategia" de subsistencia del grupo. Como se mostró previamente, el hombre dentro de su rol simbólico se encarga de la institución seductora, la cual se une con las relaciones que se dan entre cuñados, relaciones que son extrapoladas al simbolismo de la caza. Para el caso femenino la consanguinidad delinea el rol, pues la relación entablada por la mujer con el mundo del huerto (frutos, y vegetales) es una cohesionada identidad de

5 Veneno utilizado en las flechas de cacería.

pertenencia, donde de nuevo aparece la afinidad entre los elementos humanos (la mujer) y los naturales, es decir, los productos resultantes de la recolección y la agricultura (Descola, 1996: 343).

Así, se puede concluir que el grupo Achuar sí expresa una substancial diferencia simbólica (basada en la alianza y no en el intercambio, lo que conlleva una relación de abastecimiento) en la apropiación del medio ambiente, sin embargo, cabe anotar que esa socialización, dentro de los imaginarios colectivos, posee un mismo fin, similar a los casos anteriormente expuestos, que es el logro y la búsqueda de una “convivencia”, de un equilibrio entre lo natural y lo social. Como respuesta a esta necesidad y, a pesar de las diferencias que puedan existir entre los distintos complejos culturales, se dota a la naturaleza de atributos sociales, como del mismo modo, las leyes que estos grupos humanos ven en lo natural les sirven de pivote en su esquema de organización social.

A pesar de las diferencias en las formas de organización social y cosmológica, así como en los diferentes ecosistemas con los cuales estos complejos socioculturales interactúan, es posible encontrar un elemento articulador asociado con la consolidación de una relación de output / input entre sociedad y naturaleza, relación que nos permite afirmar que las cosmologías de las selvas húmedas tropicales de Colombia se constituyen como verdaderas **eco-cosmologías del equilibrio energético**, idea que puede ser interpretada, en acuerdo con Hornborg (1996), como verdaderas ecosofías, dado que esa “metaforización de la naturaleza” a la que hace referencia este autor, genera una reciprocidad entre sistemas, que hacen que la relación entre naturaleza y cultura sea inseparable, o en otras palabras, que sean un sólo sistema interactuante en el que el agua cumple un papel fundamental, dado que en todas las cosmovisiones de las selvas húmedas tropicales de Colombia este elemento cumple el papel de ser el origen de la vida y de permitir el intercambio que hace que ésta se perpetúe.

Consideraciones finales.

Cabe preguntarse qué ocurre cuando esa relación de equilibrio que describen estos grupos humanos con el medio ambiente se atrofia. Son pocas las etnografías que muestran esta clase de conflicto, la más apropiada para responder esta problemática, es la etnografía de Camilo Hernández (1995).

En la argumentación de Hernández se fusionaron agentes culturales internos con variables exógenas implantadas por los occidentales, las cuales hacen énfasis en las formas de manejo de los territorios a partir de la formación de resguardos, situación que genera un stress sobre los territorios. Este “stress” se encuentra relacionado con la forma de organizarse socialmente, constituidos por familias muy nucleadas y dispersas entre sí, que podían hacer rotaciones de terrenos con el fin de lograr un mejor abastecimiento de productos. Al llegar el encuentro con el Estado colombiano, éste induce que las comunidades Embera tengan que transformar sus formas ancestrales de organización social, pasando a una forma centralizada y estrecha dentro de un territorio, unido a los proyectos realizados por la sociedad blanca; entre ellos: la formación de poblados, la construcción de carreteras e industrias extractivas así como la edificación de grandes hidroeléctricas. Hecho que presiona las formas tradicionales del intercambio energético entre jaibanás y la Madre Monte, tensión que terminó en una guerra entre jaibanás o chamanes, donde la “contaminación” y la brujería delinearón las pautas del modo de relacionarse entre ellos (Hernández, 1995).

Es por ello fundamental, contar con información actualizada que dé cuenta de los procesos de choque cultural que han expuesto los otros complejos socioculturales aquí comparados, en su relación con otros agentes sociales tales como el Estado y la población mestiza, de esta manera, nos permitirá construir a futuro un argumento más preciso y confiable sobre las prácticas de convivencia entre lo natural y lo cultural.

De todas maneras, es evidente que las relaciones entre naturaleza y cultura son un campo de exploración y reflexión sobre la forma como la racionalidad occidental ha construido su visión del mundo, asunto que desde una perspectiva más amplia tiene fuertes implicaciones para la comprensión en la configuración de una eco economía.

Según algunos expertos como Lester Brown, “...una economía sólo es sostenible si respeta los principios de la ecología. Éstos son tan reales como los de la aerodinámica. Para que un avión pueda volar, debe cumplir determinados principios de propulsión. De igual modo, para que una economía pueda progresar de

manera sostenida, debe cumplir los principios básicos de la ecología.” (Brown, 2004: 79). Para L. Brown una eco-economía: “...es aquella que satisface nuestras necesidades sin poner en peligro las posibilidades de que las generaciones futuras cubran las suyas” (Brown, 2004: 80); es decir, es una forma de reproducción económica que respeta los ciclos y ritmos naturales de la ecología, lo que debe traducirse en una forma de organización social que no sólo sea consciente de los riesgos que conlleva el mantenimiento de las actuales condiciones de reproducción económica, sino que aplique estrategias de reequilibrio de la relación con el medio ambiente en donde se desenvuelve.

Según el planteamiento de Brown, la actual configuración de la economía capitalista ofrece pocas posibilidades a la hora de pensar en un equilibrio entre economía y sostenibilidad, dado que la propensión por el crecimiento sostenido y el aumento de los niveles de ganancia que impera en la lógica de funcionamiento de los mercados, hace que se olvide la necesaria comprensión de las capacidades que los diversos sistemas ecológicos tienen de mantener las exigencias que imponen tales rendimientos materiales (Brown, 2004:81).

No obstante, se considera que los complejos socioculturales aquí analizados, deben reorientar la concepción misma de lo que es la naturaleza, dado que entenderla desde la lógica de las leyes físicas no brinda mayores alternativas al racionalismo que ha guiado la configuración de la conciencia occidental moderna. Es por ello, que estos pequeños grupos humanos nos muestran no sólo formas organizativas y estrategias de adaptación que podrían ser de utilidad, sino que su riqueza cultural se nos presenta como una lección, dado que un cambio en las actuales condiciones de funcionamiento del sistema económico mundial, sólo será posible si cambiamos de ideas y de formas de relacionarnos, en particular si dejamos de ver a la naturaleza como un objeto maleable a nuestros deseos y pasamos a considerarla como un parte activa del funcionamiento mismo de nuestras formas de organización social y cultural⁶.

6 Para el sociólogo alemán Norbert Elias, la construcción de conocimiento en la cultura occidental hace parte de un proceso dual en el que intervienen las distintas disciplinas del conocimiento científico, cuyos conocimientos expertos tienden a polarizar el proceso cognoscitivo sobre la naturaleza y sobre nosotros mismos. Esta polarización ha dado como resultado una tensión que se exterioriza al tratar temas como el de las emociones, los

Bibliografía

- Arhem, Kaj. Makuna. (1998). Smithsonian institution.
- “Ecosofía Makuna”. (1993). En: La selva humanizada, Bogotá, Cerec.
-“The cosmic food web”, en: Conceptualizing society, Routledge 1992.
- Berry, Thomas. (1999). “The new political alignment”. En, The great work. New York, Bell Tower.
- “Bioregions: The context for reinhabiting the Earth”. (1990). En, The Dream of the Earth. San Francisco, Sierra Club Books.
- Brown, Lester. (2004). “Configuración de la eco-economía”. En, Eco-economía. Barcelona, Hacer.
- “Diseño de una nueva economía de los materiales”. En, Eco- economía. Barcelona, Hacer, 2004.
- Descola, Philippe. (1996). La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Elias, Norbert. (1998). “Sobre los seres humanos y sus emociones: un ensayo sociológico procesual”, en: La civilización de los padres y otros ensayos. Bogotá, Norma.
- Espinosa, Mónica. (1995). Convivencia y poder político entre los Andoque. Bogotá. Ediciones Universidad Nacional, p: 66.
- Hernández, Camilo. (1995). Ideas y prácticas ambientales del pueblo Embera del Chocó, Bogotá, Cerec, p.94.
-
- sentimientos y procesos del conocimiento: “Como están las cosas es posible observar dos tendencias opuestas en las ciencias humanas. Algunas centran su atención en las propiedades que los seres humanos comparten con otras especies, legitimando así su pretensión al estatus de ciencias naturales. La etología, y algunas escuelas de la filosofía están aquí en primer plano. Usualmente, las ciencias humanas de este tipo permanecen indiferentes a las innovaciones evolutivas de la especie humana (incluyendo aquellas a las que la humanidad les debe el surgimiento de su dominio sobre la mayoría de las especies animales). Con frecuencia los representantes de estas ciencias seleccionan como relevantes lo que consideran como características humanas naturales invariables, preferiblemente aquellas que los seres humanos comparten con otras especies. En otras palabras, esta aproximación es monadológica y reduccionista. El segundo grupo de ciencias humanas, entre ellas casi todas las ciencias sociales así como aquellas que suelen llamarse “ciencias morales” o Geisteswissenschaften, se interesan por objetos que parecen no pertenecer a la naturaleza. Pero aparte de este diagnóstico negativo, el carácter ontológico de estos objetos no-naturales y sus relaciones con la misma naturaleza no son claros”. Y para concluir afirmaría acertadamente diciendo que: “Muchas de las incertidumbres básicas de las ciencias humanas se deben a este hecho. Estas ciencias abordan su campo de estudio como un sector separado de la naturaleza, como algo para ser explorado enteramente en sí mismo. En efecto, son ciencias dualistas y aislacionistas. Pero su dualismo se esconde y se desconoce” (Elias, 1998: 294-295).

Hornborg, Alf. (1996). "Ecology as semiotics", en: Nature and society. Routledge.

Levi-Strauss, Claude. (1975). Las estructuras elementales del parentesco, Buenos Aires, Paidós.

El pensamiento salvaje. (1997). Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

Mender, Jerry. (1996). "En ausencia de lo sagrado". En, En ausencia de lo sagrado. Palma de Mayorca, Olañeta.

Morales, Jorge. (1993). "Fauna, trabajo, y enfermedad entre los Cuna". En: La selva humanizada. Bogotá, Cerec.

"La imagen del cielo entre los Cuna". En, Revista Universitas Humanitas, vol. 16, No. 27, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1987.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. Desana, simbolismo de los indios Tukano del Vaupés, Bogotá, Universidad de los Andes, 1968.

"Algunos conceptos de los indios del Vaupés sobre el manejo ecológico", en: La selva humanizada. Bogotá, Cerec 1995.

Safford, Frank y Palacios, Marcos. Colombia. (2002). País Fragmentado sociedad dividida, Bogotá, Norma Ediciones Vitral.

Ulloa, Astrid. (1992). Los Embera en: Geografía Humana de Colombia, tomo IX. Bogotá, Instituto Colombia de Cultura Hispánica.

Vasco, Luis. Jaibanás. (1985). Los verdaderos hombres. Bogotá, Banco Popular.