
Cómo citar este artículo: Fuentes Quintero, J. A. & Peña Arenas, F.A. (2016, enero-junio). Un intento de reconstrucción de la contabilidad del chamán Makuna que habita en las selvas del Vaupés en la Amazonia colombiana. *Rev. Cient. Gen. José María Córdova* 14(17), 285-346



Un intento de reconstrucción de la contabilidad del chamán Makuna que habita en las selvas del Vaupés en la Amazonia colombiana*

Recibido: 15 de octubre de 2015 • Aceptado: 21 de diciembre de 2015

An Attempt to Rebuild the Shaman's Accounting among the Makuna that inhabits the Rain Forest from Vaupés Region in the Colombian Amazon

Une tentative pour reconstruire la comptabilité du Shaman chez les Makuna vivant dans la région du Vaupés de la forêt tropicale de l'Amazonie colombienne

Uma tentativa de reconstruir a contabilidade do Xamã do povo indígena Makuna que habita nas florestas do Uaupés na Amazônia colombiana

Jenny Alexandra Fuentes Quintero^a

Flor Ángela Peña Arenas^b

* Artículo de investigación, asociado a la línea: Contametría, basado en la tesis de Maestría en Contabilidad: El carácter multidimensional de la medición contable en los makuna. Un estudio comparado, Universidad Libre, Facultad de Ciencias Económicas, Administrativas y Contables, Instituto de Posgrados.

^a Universidad Libre, Bogotá, Colombia. Comentarios a: jennya.fuentesq@gmail.com. Contador Público, Uniagustiniana. Profesora tiempo completo Universidad Antonio Nariño.

^b Universidad Libre, Bogotá, Colombia. Comentarios a: angie.pe@hotmail.com. Contador Público, Universidad La Gran Colombia (Bogotá). Profesora tiempo completo Fundación Universitaria Iberoamericana (Bogotá).



Resumen. A partir del libro *Etnografía Makuna* (Århem, Cayón, Angulo & García, 2004), entre otras investigaciones pertinentes sobre etnografía amazónica, este trabajo explora las principales teorías y cuestiones relativas a la reconstrucción del carácter multidimensional de la medición contable en los Makuna o (la Gente de Agua), desde una perspectiva comparada entre Occidente y los saberes ancestrales y tradicionales de este grupo étnico tukano que vive en las selvas del Vaupés colombiano.

Palabras clave: Amazonia colombiana, contabilidad cultural, etnología amazónica, etnología contable, pueblo indígena makuna.

Abstract. Based on the book entitled *Etnografía Makuna* (Århem, Cayón, Angulo & García, 2004), among other relevant research on Amazonian ethnology, this work explores in the main theories and issues involved in the multidimensional nature of the accounting measurement, regarding the *makuna* men, or *Ide masã* (Water People), from a comparative point of view between the West and the traditional and ancestral knowledge from this Tukano ethnic group that inhabits the rain forest of the Colombian Vaupés.

Keywords: Accounting ethnology, Amazonian ethnology, Colombian Amazon, cultural accounting, Makuna indigenous people.

Résumé. A partir du livre *Etnografía Makuna* (Århem, Cayon, Angulo et García, 2004), parmi d'autres études pertinentes sur l'ethnologie amazonienne, cet article explore les principales théories et les questions relatives à la reconstruction de la nature multidimensionnelle de la mesure comptable chez les indigènes Makuna ou *Ide masã* (gens d'eau), d'un point de vue comparatif entre l'Occident et les connaissances traditionnelles et ancestrales de cette tukano groupe ethnique vivant dans la forêt pluviale de la région colombienne du Vaupés.

Mots-clés : Amazonie colombienne, comptabilité culturelle, ethnologie amazonienne, ethnologie comptable, indigènes Makuna.

Resumo. A partir do livro *Etnografia Makuna* (Århem, Cayon, Angulo & Garcia, 2004), entre outros estudos pertinentes sobre etnologia da Amazônia, este artigo explora as principais teorias e questões relativas à reconstrução da natureza multidimensional da mensuração contábil em Makuna ou *Ide masã* (gente de água), a de um ponto de vista comparativo entre o Ocidente e os conhecimentos tradicionais e ancestrais desta etnia Tukano que habita nas florestas do Uaupés colombiano.

Palavras-chave: Amazônia colombiana, contabilidade cultural, etnologia amazônica, etnologia contábil, povos indígenas Makuna.

Introducción

*A cada uno de los creadores de la película El Abrazo de la Serpiente,
quienes desde un punto de vista del pensamiento amerindio amazónico,
han producido el poema étnico de contabilidad cultural más demoledor
contra la insensatez e irracionalidad de Occidente.
Las autoras*

Este trabajo aborda especialmente aspectos “simbólicos” de la contabilidad cultural, desde un punto de vista etnográfico. Ello implicaba asumir que la base etnográfica de la contabilidad cul-



tural es la antropología cultural. De modo que la etnología contable, que aquí abordaremos en particular, es una subdisciplina de la contabilidad cultural que recurre a las perspectivas antropológicas de la cultura, para estudiar otros tipos de descripción que requerían algo más que la decisión de estudiar la contabilidad solo en sus aspectos económicos financieros, como ocurre en Occidente. Debido a esto se insiste en los siguientes dos aspectos claves:

1ª. El saber indígena no es un saber occidental. La filosofía es un saber occidental y el pensamiento amerindio un saber no-occidental. No hallo nombre más adecuado, para describir el pensamiento amerindio, que “ecosofía”, o sabiduría ecológica, propuesta por Félix Guattari (2000) como una apuesta ético-política para articular tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana, como respuesta a la actual crisis ecológica. El antropólogo sueco Kaj Århem, retoma el término en su ensayo “Ecosofía makuna” (Århem, 1990, pp. 105-122) para referirse a la sabiduría ancestral del pensamiento amerindio amazónico en el mundo makuna.

2ª. La escuela enseña que la naturaleza de la contabilidad es financiera, pero casi nunca explica que la verdadera naturaleza de la contabilidad es social. Muchos contadores son un baúl repleto de contenidos financieros, pero vacío de contexto social

(Suárez, 2015, comunicación personal).

De ahí la dificultad para aplicar un modelo contamétrico a la realidad del mundo makuna, desde una perspectiva antropológica. Ello explica la razón por la que las autoras hicieron uso de la distinción entre las dos estrategias *emic* y *etic* de investigación en antropología cultural, sugeridas por el profesor Suárez, siguiendo a Harris (1996, pp. 273-276; 1998, pp. 175-176; 2011, pp. 36-38).

Así, fue necesario reconstruir la idea de contabilidad en el mundo makuna —de lo que nos ocuparemos en esta primera parte del artículo—, a partir de sus tradiciones, relatos y saberes de este grupo étnico tukano del Vaupés que habita en la Amazonia colombiana, para luego hacer una comparación intercultural con el sistema de medición contable en Occidente —objeto de la segunda parte—, desde el punto de vista de la contabilidad cultural.

Y como lo que aquí hacemos es una etnología contable desde el punto de vista de la etnografía makuna, la cuestión central no era la separación entre contabilidad indígena y contabilidad occidental, sino la de comparar el conocimiento contable indígena con el conocimiento contable occidental, en el marco de la multidimensionalidad de la medición contable, distinguiendo la perspectiva *emic* o punto de vista del nativo y la perspectiva *etic* o punto de vista del observador.

Ello no implica por supuesto que, dado el carácter comparado de dicho ejercicio, hayamos pretendido occidentalizar el conocimiento contable makuna. Solo queríamos hacer un estudio comparado intercultural en el marco del carácter multidimensional de la medición contable entre el mundo makuna y el mundo occidental.

Por esta sencilla razón, titulamos la primera parte de nuestro trabajo: “economía *emic*”, y la segunda parte: “economía *etic*”. Estudiamos la economía *emic* cuando reconstruimos la idea de contabilidad en el mundo makuna, a partir de sus cosmologías. Para ubicar esta reconstrucción, desde la perspectiva antropológica de la contabilidad cultural, fue necesario estudiar la economía *emic*, utilizando las categorías analíticas propias de la contabilidad occidental. Todo ello en un contexto de comparación intercultural y sus inherentes cuestiones de método.



Primera parte. Economía *emic*

No sabíamos qué camino debíamos seguir, en busca de los makuna. Solo éramos conscientes que había mucho camino que recorrer, como *Alicia en el país de las maravillas*, de Lewis Carroll.

«Menino de Cheshire», empezó algo tímidamente, pues no estaba del todo segura de que le fuera a gustar el cariñoso tratamiento; pero el Gato siguió sonriendo más y más. «¡Vaya! Parece que le va gustando», pensó Alicia, y continuó: «¿Me podrías indicar, por favor, hacia dónde tengo que ir desde aquí?»

«Eso depende de a dónde quieras llegar», contestó el Gato.

«A mí no me importa demasiado a dónde...», empezó a explicar Alicia.

«En ese caso, da igual hacia a dónde vayas», interrumpió el Gato.

«... siempre que *llegue* a alguna parte», terminó Alicia a modo de explicación.

«¡Oh! Siempre llegarás a alguna parte», dijo el Gato, «si caminas lo bastante».

A Alicia le pareció que esto era innegable, de forma que intentó preguntarle algo más: «¿Qué clase de gente vive por estos parajes»

Lewis Carroll, 1988, p. 108.

A veces creíamos ver en el tutor al Menino de Cheshire (figura 1). «*Por ahí*», parecía contestar el profesor Suárez, mostrándonos un mapa de la región del Vaupés en la Amazonia septentrional, en el voluminoso libro *Lenguas indígenas de Colombia*, publicado por el Instituto Caro y Cuervo (González & Rodríguez, 2000, pp. 316-317), «viven en un mismo territorio los *makuna*, o Gente de Agua, porque dicen ser hijos de *Idejino*, la Anaconda de Agua; sus parientes más cercanos son los *ẽmoa*, o Gente Ají (Majiña), que también hablan el idioma makuna y nacieron para ser curadores de picaduras de serpiente; makuna y *ẽmoa* son uno solo, con un origen idéntico y un único poder. Al norte del bajo Apaporis viven los *cubeos*», que habitan las riveras de los ríos Cuduarí y Querarí. «Y *por allá*», continuó señalando el mapa de la Amazonia meridional, en otro lugar del libro que mostraba un paisaje del río Amazonas (*ibid.*, pp. 168-169), «viven los ocaínas, que hablan lenguas vivas de la familia lingüística uitoto, como el uitoto y el ocaína». Los grupos étnicos makuna y *ẽmoa*, que constituyen nuestro objeto de análisis, al igual que los grupos *cubeos* y *ocaínas*, son indígenas que comparten la cosmología del pensamiento amerindio amazónico. En la película colombiana *El Abrazo de la Serpiente*, Antonio Bolívar (indígena ocaína) y Nibio Torres (indígena *cubeo*) son dos protagonistas del filme, a cuyos creadores dedicamos nuestro trabajo, el poema étnico de contabilidad cultural más demoledor contra la insensatez e irracionalidad de Occidente, a propósito de la violencia infligida por los patrones durante el *boom* del caucho.

Cuestiones de método

A medida que avanzábamos en la investigación sobre los makuna, empezamos a desesperarnos, en medio de la selva amazónica imaginada, sin tener ninguna formación en antropología. El tutor unas veces nos regañaba, otras nos exhortaba a seguir adelante. Cada vez que nos adentrábamos en la comprensión del problema de la cosmología makuna, en el seno agreste de las sociedades amazónicas, y en el contexto muy particular de su idea de contabilidad, sentíamos que nos *devo*



Figura 1. «¿Me podrías indicar, por favor, hacia dónde tengo que ir desde aquí?».

Fuente: Carroll, 1988, p. 109. Ilustración de John Tenniel, verdadera traducción de la escena acaecida en ese “país de las maravillas” al mundo del dibujo.

raba la selva de la incertidumbre, como fue la suerte de Arturo Cova y sus compañeros, parangonando la frase inolvidable con que José Eustasio Rivera terminó su novela *La Vorágine*¹.

—¿Qué hacemos si no sabemos nada de antropología? —Indagamos con impaciencia a nuestro tutor—. Él entró como en éxtasis y nos evocó el caso de Margaret Mead.

—La antropología es la ciencia del hombre. Así lo dijo Margaret Mead, quien les podrá explicar mejor esta idea que yo. (Recordó un texto de Margaret Mead que tenía por título *Antropología, la ciencia del hombre*). Ella experimentó, en 1932, el mismo desasosiego de ustedes, mientras se encontraba sentada en la cumbre de una colina de una pequeña aldea de Nueva Guinea, rodeada por la niebla que no desaparecía hasta dentro de una hora, cuando amanecería en medio de su soledad. Había permanecido allí durante siete largos meses, pero por un momento pensó que no había suficientes antropólogos adiestrados en el mundo, a fin de investigar las culturas mundiales primitivas sobrevivientes no estudiadas. Estar allí, desde cierto punto de vista, era para ella un sueño que se hacía realidad, porque había sido afortunada de haber formado parte de ese grupo de

¹ Obra maestra de la literatura colombiana, escrita en las selvas amazónicas cuando su autor se encontraba convaleciente de unas fiebres contraídas en tales latitudes. Se publicó en 1924, obteniendo un éxito desconcertante y su inmediata traducción al inglés. En la contraportada de la edición consultada de la novela (Rivera, 1981), se cuenta que cuando su autor se encontraba firmando los primeros ejemplares en Nueva York, murió en 1928, a los 37 años de edad, truncándose así la carrera de un novelista extraordinario.



estudiantes inmaduros, aún no adiestrados, que iban a formarse en el terreno de la práctica, para satisfacer la especial necesidad que tenía la antropología de conservar información de culturas y pueblos que desaparecían, con el desasosiego de que los antropólogos eran muy pocos, y con el agravante de que los que iban a terreno debían poner a prueba su propias capacidades, sin aislarse de la comunidad de los científicos y estudiosos de la disciplina, pero con tareas enormemente pesadas para sus jóvenes hombros.

Bajo el agudo acicate de la preocupación nos preguntábamos qué otra salida se ofrecía. Por lo menos Margaret Mead era antropóloga. ¿Sería posible que dos contadoras sin formación en antropología emprendieran el estudio de una sociedad primitiva, con el propósito de comprender y reconstruir su idea de contabilidad?

—¿Y qué *método* debemos seguir, es decir, qué camino debemos tomar? —le preguntamos al tutor.

—¡Conversar! —respondió.

Sí, era preciso saber antes, qué camino seguir, para que no nos pasara lo que le aconteció a Alicia, en su diálogo con el Gato risueño, que reproducimos en el frontispicio del presente trabajo (Carroll, 1970/1988, pp. 108-109; 1960/2012, pp. 52-53).² ¡Vaya problema! ¡Pobre Alicia! ¡Qué paradoja!

—¡Conversar! ¿Sobre qué tema? —lo abordamos con tono sarcástico—. La verdad es que ellos no tienen por qué saber de contabilidad. Solo basta que apliquemos un modelo contamétrico que nos permita abordar su visión contable.

—Respecto de conceptos como *contametría*, *medición*, *multidimensionalidad contable* y similares, hay elaboraciones originales en autores colombianos como Rafael Franco Ruiz que serían muy relevantes para la realización de este trabajo (Franco, 1989; 1995; 2014). En el mar interdisciplinario de la contabilidad, no sabemos dónde está el puerto, así pues, es preciso seguir navegando. Aquí se trata de entablar un diálogo entre los guardianes de la sabiduría ancestral del pensamiento amerindio amazónico con el mundo moderno, para reconstruir su idea de contabilidad. Pero esto no es posible sin un diálogo de saberes entre contabilidad y antropología, a fin de poder comprender la etnología contable de los makuna, en el esquema general de las cosmologías que nos brindan las perspectivas antropológicas de la Amazonia colombiana, que para el caso makuna, su pensamiento amerindio hunde sus raíces en la cosmovisión ecológica de la sociedad amazónica de los grupos indígenas de filiación tukano.

Muy a regañadientes —cuando nos hubimos estrellado ante un grave problema metodológico todavía sin resolver —le hicimos caso.

—La metodología es la ciencia de los caminos —nos decía— así como la antropología, la ciencia del hombre, en el sentido de Margaret Mead. El primer paso que hay que dar es vivir el problema en su propio hontanar.

Sus palabras fueron implacables. Caímos en la cuenta de que si no estábamos dispuestas a abordar las dificultades propias de la investigación era muy difícil sacar adelante nuestra investigación sobre los makuna, desde un punto de vista contable.

² La escena está descrita en el capítulo 6 de *Alicia en el país de las maravillas* (*Alice's Adventures in Wonderland*, 1885/2012) de Lewis Carroll (1832-1898).



Decidimos, pues, tomar la “conversación” como herramienta metodológica. Las conversaciones con nuestro tutor se desarrollaron en dos etapas: conversaciones con el tutor, la primera, y diálogo con los autores que estudiaron directamente a los protagonistas, utilizando el mismo método dialógico de la conversación.

Dos grandes cuestiones de método hemos tenido que enfrentar en la realización de este trabajo: 1) la comprensión de la etnografía makuna, en el contexto de las perspectivas antropológicas contemporáneas de la Amazonia colombiana; y 2) la reconstrucción de la idea de contabilidad en la cosmología makuna y su comparación con la idea de contabilidad en Occidente. Cuando tomamos conciencia de nuestra condición de contadoras que no teníamos formación en antropología, comprendimos que esto no era una tarea fácil.

Conversaciones con el tutor

Las primeras conversaciones se orientaron a la sensibilización de aspectos metodológicos de la antropología. Sabíamos muy bien que era imposible realizar una investigación participante en el terreno como fue el caso de Margaret Mead.

—¿Cómo salvar este obstáculo metodológico?

—He aquí un camino abierto —nos decía nuestro tutor— que nos permitirá ir en búsqueda de los makuna y la exploración de tantos espacios desconocidos. Pero si no adoptamos una perspectiva *emic* es imposible realizar la investigación.

—¿Y en qué consiste la tal perspectiva *emic*? —le preguntamos al unísono.

—Es un método de investigación antropológica. En ciencias sociales han predominado dos aproximaciones para estudiar la relación entre individuo y sociedad, quizá una de las discusiones más complejas de la antropología. La primera sostiene que la sociedad es una totalidad que es anterior a los individuos, de modo que los individuos están subordinados a la sociedad (este es el caso de *holismo metodológico*); y la otra afirma que la sociedad es el resultado de interacciones entre individuos (como es el caso del *individualismo metodológico*). Escoger una u otra alternativa no es una tarea fácil, puesto que es evidente que no hay que situarse en los extremos de ambas posturas metodológicas, más aún cuando se quiere describir adecuadamente una cultura específica como un todo.

El tutor nos explicó que el problema radicaba en que cuando hacemos una investigación antropológica es necesario tomar conciencia sobre algo fundamental: el pensamiento de una cultura primitiva se puede reconstruir desde dos perspectivas diferentes: desde la visión de los observadores, en el contexto de un holismo metodológico, o desde las cosmologías de los propios nativos. En ambos casos, son posibles descripciones científicas y objetivas de estudiar la cultura, en el contexto de un individualismo metodológico.

Diálogo con los autores

La lectura de algunos apartados de la *Antropología cultural* de Marvin Harris nos dio luces respecto de cómo describir adecuadamente una cultura en su totalidad.

El problema estriba en que los pensamientos y la conducta de los participantes pueden enfocarse desde dos perspectivas contrapuestas: desde la de los propios participantes y desde la de los observadores. En ambos casos son posibles las descripciones científicas y objetivas de los campos mental y



conductual. Pero en el primero, los observadores emplean conceptos y distinciones que son significativos y apropiados para los participantes; y en el segundo, conceptos y distinciones significativos y apropiados para los observadores. El primero de estos dos modos de estudiar la cultura se llama *emic* y el segundo *etic*.

Harris, 2011, p. 36.

La derivación de los nombres de estos dos aspectos *emic* y *etic* de la cultura, nos dijo el tutor, se debe al lingüista norteamericano Kenneth Pike, argumentando que los sistemas de sonidos de una lengua pueden tener dos niveles de comprensión, uno referido a un pequeño número de sonidos que los hablantes nativos perciben como distintos, llamados *fonemas*, capaces de oponer significado, desde el punto de vista de los hablantes nativos, cuando se combinan en una lengua en secuencias prescritas, en el nivel fonémico de la lengua, o nivel semiótico *emic*, del inglés *phonemics* (*fonología*), y el otro referido a los sonidos aislados, llamados *fonos*, que carecen de significado, claramente distinguibles en el nivel fonético de la lengua, o nivel acústico *etic*, del inglés *phonetics* (fonética). Los siguientes ejemplos demuestran la importancia de la diferencia entre el conocimiento de tipo *emic* y el de tipo *etic*, aplicados a otras áreas de la cultura, cuando en antropología, por ejemplo, se trata de describir y explicar las diferencias y similitudes culturales entre sociedades (Harris, 1998, pp. 175-176; 192-194).

- a. La perspectiva de análisis *emic* se entiende como el punto de vista del hablante nativo, cuando pronuncia dos fonemas distintos (por ejemplo: la oposición de los fonemas /p/ y /b/, en la cadena hablada en español: *dame un peso / dame un beso*; o la oposición de significado en el intercambio de fonemas /a/ y /o/ en: *tengo un hambre atroz / tengo un hombre atrás*).
- b. La perspectiva de análisis *etic*, en cambio, se refiere al punto de vista del extranjero que se enfrenta a la realidad acústica de sonidos a su lengua materna en el aprendizaje de una lengua extranjera (por ejemplo: en lengua makuna, la mayoría de las consonantes se pronuncian igual que en español; el fonema /ʔ/ es nasalizado antes de /g/, y suena parecido a *mango*; el fonema /r/ se pronuncia siempre como *caro*, *pera*, *marido*; la vocal *ā* en *ide masā* (gente de agua) se pronuncia como un fonema nasal, al igual que los demás fonemas nasales vocálicos /ẽ/, /ĩ/, /õ/, /ũ/; ü se pronuncia como la *u* francesa en *unité*, unidad).

Los términos *emic* y *etic* fueron introducidos en antropología social por Marvin Harris, el antropólogo que acabamos de citar, quien los utilizó con significados ligeramente diferentes a los que les había dado Pike. Para el oído entrenado del lingüista, nos dice nuestro tutor, muchas veces el análisis de las diferencias fonéticas que pasan desapercibidas al hablante nativo pueden ser relevantes en el plano fonémico de la lengua. Por ejemplo, la supresión de los sonidos /s/ y de otros sonidos en las negritudes, en el poema “Búcate plata” de Nicolás Guillén³, nos permite comprender el candor de su expresión en sus más diversas problemáticas sociales.

³ Búcate plata, / Búcate plata, / porque no doy un paso má: / etoy a arró con galleta, / ná má. | Yo bien sé cómo etá tó, / pero biejo, hay que comé: / búcate plata, / búcate plata, porque me boy a corré. | Depué dirán que soy mala / y no me quedarán tratá, / pero amó con hambre, biejo, / ¡qué ba! / con tanto sapato nuevo, / ¡qué ba! | Con tanto reló, compadre, ¡qué ba! / Con tanto lujo, mi negro, / ¡qué ba!



El análisis lingüístico original que ejemplificamos en a) y b), puede evolucionar hacia un análisis antropológico, como por ejemplo, el poema *Búcate plata* (Guillén, 1969, pp. 30-31) que acabamos de transcribir, respetando la ortografía de la edición original del libro *Motivos del son* de Nicolás Guillén (1930), requiere de la aplicación de ambos modos de estudiar la cultura, en sus aspectos *emic* y *etic*, que Harris aplicó a otros campos de la cultura, desde un punto de vista antropológico.

Con el tiempo las conversaciones se orientaron al análisis de los distintos tipos de ontologías que definían las cosmologías en que se fundaban las descripciones y explicaciones *emic*, en relación con la visión del mundo que determina conductas significativas y apropiadas, y que los protagonistas o nativos aceptan como *su propia realidad*. Comprendimos que cuando se realiza una investigación etnográfica en el modo *emic*, lo que se busca es comprender las categorías y reglas necesarias para pensar y actuar como un nativo. Los antropólogos intentan explicar, por ejemplo, qué relaciones se dan y se constituyen en el interior de las sociedades amazónicas, o cómo se construyen la convivencia y las relaciones armónicas entre los makuna.

En cambio, las ontologías en que se fundan las descripciones y explicaciones *etic* se centran en su capacidad para generar teorías científicas que expliquen las diferencias y semejanzas socio-culturales entre pueblos indígenas, mediante categorías y reglas derivadas del lenguaje científico que por lo general son ajenas a la realidad cotidiana del nativo. Los estudios *emic* de etnología contable, por ejemplo, pueden comportar criterios de medición y yuxtaposición de actividades y acontecimientos que los informadores nativos encuentran inadecuados o carentes de significado.

El profesor Suárez nos dice que antes de abordar el problema de las ontologías, conviene destacar el hecho de que Harris trae a colación un ejemplo de medición contable muy significativo por lo que respecta a dos modos de estudiar la cultura.⁴ Harris destaca la importancia de distinguir entre el conocimiento de tipo *emic* y el de tipo *etic* en aspectos no lingüísticos de una cultura que, en nuestra interpretación, lo concebimos como un ejemplo de medición contable, siguiendo la hipótesis del profesor Suárez de que en las sociedades primitivas, la idea de contabilidad puede entenderse como un *sistema de utilización de recursos que mide la eficacia social del ecosistema*, en un modo de interacción del hombre con la naturaleza radicalmente distinto de aquel en que interactúa el hombre moderno en el mundo capitalista (comunicación personal). Pero antes de poner a prueba esta hipótesis en la sociedad amazónica makuna volvamos al ejemplo de Harris.

El análisis antropológico de Harris se ubica en un distrito de la India meridional, donde la religión hindú prohibía a los agricultores matar o dejar morir de hambre el ganado vacuno. Se observó, sin embargo, que entre los agricultores la tasa de mortalidad de los terneros era casi el doble que la de las crías hembras. Los mismos agricultores eran conscientes de ello, pero atribuían la diferencia a la relativa “debilidad” de los machos, pues enfermaban con mayor frecuencia. Cuando se les preguntó cómo explicaban esta tendencia algunos sugirieron que comían menos

⁴ Harris entiende por *cultura* “el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar (es decir, su conducta)” (*ibid.*, p. 28). Esta definición se funda en la idea de que “la antropología es la única disciplina que ofrece un esquema conceptual para el contexto global de la experiencia humana” (*ibid.*, p. 27), es decir, la cultura, en su sentido etnográfico, que comprende “conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad” (*ibid.*, p. 28). En este sentido las autoras creen que el objeto de estudio de la etnología contable, en tanto que rama de la contabilidad cultural, es la cultura contable y sus procesos de medición de una sociedad en un contexto social-histórico.



que las hembras, aunque algunos terminaron por aceptar que los terneros comían menos porque solo se les permitía permanecer poco tiempo junto a las ubres de la madre. El autor argumenta que a nadie se le ocurrió afirmar que, dada la escasa demanda de animales de tiro en la región, la comunidad había decidido sacrificar a los machos y criar a las hembras. Así la perspectiva *emic* de la situación es que todos los terneros tienen “derecho a vivir” con independencia de su sexo. En tanto que la perspectiva *etic* de la misma situación es que “la proporción de sexos del ganado se ajusta de un modo sistemático a las necesidades de la ecología y la economía locales mediante un *bovicidio* preferencial de los machos. Aunque no se sacrifican los terneros indeseados, más o menos a la mayoría se les deja morir de hambre” (Harris, 1998, pp. 175-176; 2011, pp. 37-38). Un análisis antropológico, desde un punto de vista contable, de la *ratio* de sexos en el ganado vacuno en la India, en sus aspectos *emic* y *etic*, puede explicar por qué los granjeros indios se ven en la necesidad de seleccionar animales del sexo no deseado, aun cuando la religión hindú se los prohíba, debido a diferentes condiciones ecológicas y económicas que los obligan a practicar el *bovicidio*.

A nuestra manera de ver, la distinción de las perspectivas *emic* y *etic* no son excluyentes. Creemos que son complementarias; su interacción permite comprender diferencias, al tiempo que se definen distinciones de identidad étnica que enriquece las dos metodologías de investigación antropológica *emic* y *etic*. Pero, ¿cómo sucede esto en el análisis de las sociedades amazónicas? En este punto, el profesor Suárez nos invita a profundizar en la cuestión de las ontologías que las definen y las diferencian de otras comunidades. Nos hizo percatarnos de la dificultad de la empresa, especialmente teniendo en cuenta que los etnólogos americanistas ya habían notado, a finales de los años 1970s, que algunas herramientas analíticas de la antropología, construidas a partir del estudio de las sociedades africanas, melanesias y australianas, no servían para la comprensión de las sociedades amazónicas, de modo que nos invitaba a emprender el análisis de un breve estado del arte de las principales tendencias de la etnografía amazónica contemporánea, a partir de un marco teórico lo suficientemente robusto que nos permitiera comprender la cosmología de una sociedad amazónica como la makuna, desde un punto de vista contable. De ello nos ocuparemos a continuación.

El problema del etnocentrismo

La primera dificultad que tuvimos que sortear fue la cuestión del *etnocentrismo*. El problema estriba, nos dice el profesor Suárez, en un prejuicio que nos inclina a juzgarlo todo de acuerdo con las pautas de conducta y pensamiento de la cultura propia, como si nuestras propias pautas de conducta fueran superiores a las de otras culturas. De modo que, los otros, los extraños, por el hecho de actuar de manera diferente se consideran salvajes, hostiles y, en cierto sentido, se ven como sociedades incompletas, cuya contribución al pensamiento humano era insignificante.

Entre los clásicos de la antropología moderna, es precisamente el antropólogo colombo-austríaco Gerardo Reichel-Dolmatoff, considerado, junto con Paul Rivet, como uno de los fundadores de la *etnociencia* en Colombia, quien denuncia esta actitud etnocéntrica, en sus estudios de antropología cultural que velaron por “rescatar la dignidad del indio colombiano”, mostrando al mundo que existe una filosofía profunda y de gran valor para el futuro de la humanidad en el pensamiento amerindio de Colombia indígena.



Hasta hace relativamente poco, la imagen cultural de las tribus indígenas del trópico americano, era la de un conjunto de pueblos más bien primitivos y hostiles, cuya contribución al pensamiento humano era insignificante y cuyo nivel de complejidad social había quedado muy por debajo de la mayoría de las sociedades aborígenes del Nuevo Mundo. En efecto, sólo a las altas civilizaciones de América —los antiguos mexicanos, los mayas y los peruanos— ocasionalmente se les daba crédito el haber creado instituciones sociales, políticas y religiosas más bien complejas, pero aun en ese caso ha habido solo raras veces una discusión explícita de los sistemas filosóficos nativos o de algo que se acercase a una cosmovisión integrada. A veces uno casi llegaba a creer que los indios de la selva tropical eran sociedades fósiles; sociedades que, en cierto sentido, eran incompletas; que no habían evolucionado y que no tenían nada que enseñarnos. Estaban “fuera de la gran corriente”, al decir de algunos, y aquellos de nosotros que habíamos hecho de estas sociedades el objeto de nuestros estudios, tuvimos que luchar contra el estigma de trabajar “fuera de la gran corriente”.

Reichel-Dolmatoff, 1977, p. 357.

El etnocentrismo es la postura reduccionista de personas intolerantes que niegan la diversidad cultural; por lo general ignoran este hecho: si hubieran sido educados en el seno de otro grupo, todas esas pautas de conducta que se consideraban salvajes, hostiles y estancadas que se atribuyen a sociedades incompletas que no evolucionaron, serían ahora legítimas en todos sus estilos de vida.

La falacia del etnocentrismo —argumenta el profesor Suárez— finalmente terminó por justificar la mentalidad de dominio y destrucción de la naturaleza, en el imaginario social, debido al inmenso poder tecnológico adquirido por los humanos frente a la naturaleza.

Ante esta problemática, nuestro trabajo defiende una postura antropológica no etnocéntrica que reconoce la diversidad cultural. Por cierto, se plantea como desafío trascender el etnocentrismo, desde una perspectiva ético-ecológica que facilite un diálogo con el pensamiento amerindio y que llame a la prudencia y a la medida como guía para superar la crisis ecológica que está suscitando el actual paradigma tecnológico, siguiendo los aportes de autores como Michel Serres (2009), con su tesis del contrato natural, o Hans Jonas (1995), en cuanto al principio de responsabilidad de cuidado ecológico, así como Félix Guattari (2000), en cuanto a la necesidad de una apuesta ético-política —que él llama “ecosofía”—, de articulación entre tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana, para enfrentar la problemática de la crisis medio-ambiental, social y financiera que está poniendo en riesgo la vida en la Tierra.

Sin embargo, el profesor Suárez plantea que las importantes contribuciones de Michel Serres, Hans Jonas y Félix Guattari no son suficientes para comprender las etnografías amazónicas —y en particular la etnografía makuna—, debido a que su pensamiento hunde sus raíces en un planteamiento eco-ético de la filosofía euro-occidental, que está condicionado en cierta medida por una larga tradición histórica de dualismo o separación entre naturaleza y cultura, lo que impide vislumbrar más claramente la idea de un *contrato ético con la naturaleza* que caracteriza el pensamiento amerindio de la Amazonia noroccidental (sobre este aspecto, véase Vargas, 2012).

La apuesta del pensamiento amerindio

El pensamiento amerindio va más allá del dualismo del pensamiento occidental, pues trasciende la separación moderna entre naturaleza y cultura. El caso de “ecosofía makuna”, estudiada por



el antropólogo sueco Kaj Århem, es un buen ejemplo de cómo su “eco-cosmología” supera el dualismo entre naturaleza y cultura, en la perspectiva de un pensamiento amerindio amazónico de curación del mundo, en que la contabilidad juega un papel importante como una actividad chamánica de naturaleza social, que tiene estrechas relaciones ecológicas con el entorno sin destruirlo (cfr. Århem, 2001 ;1990).

El etnocentrismo de Occidente —nos informa el profesor Suárez— tuvo su origen en el aristotelismo y llegó a su plenitud con el desarrollo moderno de la antropología iniciado por la “gran corriente” de las ciencias positivas, cuando la naturaleza dejó de ser una disposición unificadora entre los humanos y los no-humanos, y se convirtió en un dominio de objetos disociados que estaban gobernados por leyes autónomas, contra cuyo telón de fondo se desplegó un paradigma tecnológico que todavía sigue vigente en los comienzos del siglo XXI, influido por la tendencia a aislar campos de investigación especializados de las ciencias exactas, por parte de mentes que se esforzaban en buscar regularidades del mundo físico. Este procedimiento se aplicó a las ciencias sociales, como la antropología, con la ilusión de clasificar los saberes indígenas, haciéndolos compatibles con la división moderna de las ciencias, que responde al dualismo de principio de Descartes y que asigna el privilegio al *cogito* (“yo pienso”) en la conciencia de sí.

Por fortuna, el desarrollo actual de las etnociencias, como la antropología cultural y la antropología ecológica, buscan superar el dualismo de Descartes, desde que los etnólogos han tomado conciencia de que no podemos comprender las otras culturas como completamente análogas a la nuestra.

Entre los Kogi y con los Kogi aprendía a preguntar *por qué*, a buscar significados, y al mismo tiempo a liberarme, hasta donde me fue posible, de mi deformación aristotélica, del pensamiento lineal y causal, de la pretensión de creer que la etnología era una ciencia cuyos resultados podían medirse con métodos y técnicas de laboratorio. El interés en significados comenzó desde mis primeros contactos con los Kogi. Me di cuenta de la polisemia de su idioma, de sus metáforas y tropos metonímicos. Al oír sus mitos se me abrió un escenario lleno de imágenes impresionantes, no del dramatismo que uno encuentra a veces en publicaciones sobre mitología indígena, sino episodios cargados de elementos trágicos, de los grandes problemas humanos universales.

Rechel Dolmatoff, citado por Ardila, 1997, p. 1.

La confesión de Reichel-Dolmatoff acerca de las virtudes y flaquezas de su investigación antropológica sobre los Kogi, lo llevó a renovar la etnología y a hacer *su* propia etnología, a partir de la pregunta más humana de todas: “¿por qué?”. Su trabajo con los Kogi lo llevó, en efecto a repensar la etnología, un nuevo campo de la antropología cultural, fundada por Paul Rivet, acogiendo en los estudios antropológicos a la lingüística antropológica y la ecología, entre otras ciencias sociales, en las zonas limítrofes de la etnología entre las ciencias humanas y naturales.

Si la Antropología Cultural era el estudio de las motivaciones, formas y metas de la conducta humana, no era esencial entonces la pregunta del ¿por qué? y ¿acaso no era necesario entonces buscar las contestaciones en las zonas limítrofes de la etnología, como son la lingüística, la biología, la psicología, la filosofía, la astronomía, la ecología? Al hablar con los Kogi siempre surgían temas relacionados con estas disciplinas. ¿Cómo podía yo pretender conocer su cultura sin haber sabido algo de la climatología de la región, de la botánica, del comportamiento de los animales, de los ritmos biológicos?

Reichel Dolmatoff, citado por Ardila, 1997, pp. 1-2.



La antropología cultural (también denominada *antropología social*) es uno de los cinco principales campos de estudio de la antropología, junto con la arqueología, la lingüística antropológica, la antropología física y la antropología aplicada. Por lo que respecta a nuestro objeto de estudio, la etnología contable de los makuna, nos interesa la antropología cultural, especialmente una de sus ramas, la etnografía, de la cual se desprende la etnocontabilidad, una subdisciplina de la contabilidad cultural, que estudiaremos en esta primera parte de nuestro trabajo.

La *antropología cultural* se ocupa de la descripción y análisis de las culturas —las tradiciones socialmente aprendidas del pasado y del presente—. La *etnografía*, subdisciplina suya, describe e interpreta las culturas existentes hoy en día. La comparación de estas descripciones e interpretaciones permite formular hipótesis y teorías sobre las causas de las similitudes y diferencias del pasado y del presente. (Harris, 1998, p. 19)

La racionalidad cartesiana del *cogito, ergo sum* (“yo pienso, luego yo soy”), en el espíritu ilustrado del siglo XVIII, implica una auto-referencia que afirma nuestro ser y nuestra existencia de sujeto en la identidad *yo (pienso) = yo (soy)*, es decir, la auto-afirmación del sujeto, que constituye una prueba de ego-centrismo con relación a los fenómenos sensibles, y de auto-trascendencia —en la que el ego se separa de la naturaleza, pues el “pienso” se funda exclusivamente en la auto-comunicación del sujeto consigo mismo (Morin, 2002, pp. 214-215). Esta separación del *sujeto* que piensa (ego) y el *objeto*, o realidad pensada (universo exterior) que fundara Descartes en los inicios de la modernidad filosófica —señala el profesor Suárez— no ocurrió de un día para otro.

Sin embargo, nuestro tutor nos aclara que el mismo Descartes dudó en un principio de su dualismo fundamental sujeto/objeto, cuerpo/alma, y del privilegio que le había asignado al *cogito* (“yo pienso”), como una operación auto-reflexiva, cuando Descartes admite sin esfuerzo que lo que hace del ser humano “un hombre verdadero”, radica, antes que nada, en la unión íntima del cuerpo sensible con el alma pensante, o la mente y el cuerpo, para utilizar la terminología moderna.

Y no basta que [el alma] esté alojada en el cuerpo humano, como un piloto en su navío, a no ser acaso para mover sus miembros, sino que es necesario que esté junta y unida al cuerpo más estrechamente, para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y componer así un hombre verdadero.

Descartes, 2001, citado por Descola, 2005, p. 185, n. 8.

Por eso, con el tiempo, el dualismo en que el sujeto y el objeto parecen independizarse dio origen a la separación entre naturaleza y sociedad, uno de los dogmas centrales del pensamiento occidental que ha tenido un lugar preponderante en la ecología humana y la teoría social.

En el pensamiento occidental, en efecto, la realidad es pensada en términos de categorías dualistas sujeto/objeto, naturaleza/cultura, mente/cuerpo, de las que nos es difícil escapar como occidentales. Sin embargo, eso no ocurre en muchas sociedades indígenas que configuran el pensamiento amerindio.

En este punto, el profesor Suárez nos insistió mucho que si realmente queríamos entender el pensamiento amerindio era preciso repensar ese dualismo, desde una perspectiva antropológica que nos permita comprender el perspectivismo del pensamiento amerindio, en que el hombre no



se define como un ser superior a todos los seres vivos (figura 2, parte izquierda). En cambio, por ejemplo, hombre y naturaleza son una misma cosa para los makuna, un conjunto de grupos étnicos de habla makuna de la Amazonia noroccidental, lo que constituye el sur del complejo sociocultural del Vaupés. La lección más importante que podemos deducir aquí es que naturaleza y sociedad es el tejido ecológico de la persona y su colectividad. El hombre forma parte de la naturaleza (figura 2, parte derecha). Este pensamiento ecológico caracteriza el pensamiento amerindio.

Así ocurre también entre los makuna, en cuyas cosmologías la persona makuna está unida al cuerpo social, es decir, naturaleza y cultura son una misma cosa. ¿Cómo entender esta perspectiva ecológica del pensamiento amerindio de las sociedades indígenas amazónicas, de las que forma parte la persona makuna? ¿Cómo reconstruir a partir de la cosmología makuna su idea de contabilidad?

Pero antes de entrar —nos dice el profesor Suárez— en ese tumulto primigenio de la etnología contable de los makuna, cubierta por el manto dilatado de la Selva Amazónica —la más grande expansión de bosques pluviales que existe en el mundo—, les recomiendo que se lean, en una sola sentada, *Paradigma tecnológico y crisis ecológica*, de Efrén Danilo Ariza Ruiz, un maravilloso libro que hace una reflexión desde el pensamiento amerindio, en el contexto de pensamiento andino, donde también se hace una crítica de la oposición moderna cartesiana entre hombre y naturaleza que se tradujo en una irracionalidad de dominio y destrucción, porque si bien es cierto que el pensamiento occidental ha ordenado el mundo moderno como un cosmos susceptible de ser conocido, logrando importantes mejoras en la calidad de vida de los seres humanos a través de la ciencia y la tecnología, en virtud de la filosofía de Descartes, por desgracia en el siglo XX y la primera década del siglo XXI se han presenciado los más horribles escenarios de destrucción y muerte, que incluso están amenazando la posibilidad misma de la vida en el planeta, como consecuencia de un paradigma tecnológico y científico de pensamiento único que ve el universo como si fuera un sistema mecánico, el cuerpo humano como una máquina de producción, la vida social como una lucha competitiva por la existencia económica; y la naturaleza como una fuente de recursos ilimitados, en términos de crecimiento económico y tecnológico. Todo ello ha generado una crisis ecológica, que en realidad se trata de una “crisis civilizatoria”, como dice el profesor Danilo Ariza, que ha negado el medio ambiente en una racionalidad contable que mide la mesa, pero no el árbol talado que es preciso recuperar, una crisis ecológica, en fin, que se convirtió en lo que Enrique Leff denomina “crisis del conocimiento”, “crisis del pensamiento”.

Ahora bien, si se supone que, para muchas sociedades indígenas, el hombre y la naturaleza son una misma cosa, ¿cómo entender estas cuestiones?, ¿cómo se dan las relaciones entre individuo y sociedad en las comunidades indígenas?, ¿será válido aplicar la racionalidad contable occidental en la comprensión de la idea de contabilidad en el pensamiento amerindio?, ¿qué ontologías subyacen a su pensamiento contable? Una respuesta exhaustiva a estos interrogantes por supuesto rebasa el objeto de investigación de este trabajo. De modo que nos hemos fijado unos límites, centrando nuestro análisis en el grupo étnico makuna, desde un punto de vista contable.

Sin embargo, para comprender las relaciones entre individuo y sociedad en grupos indígenas, primero debemos entender qué tipos de ontologías subyacen a la forma como ellos representan su propia realidad, y qué implicaciones tiene esa representación en su pensamiento contable. En esta dirección, el objetivo de esta primera parte del trabajo es reconstruir la idea de contabilidad

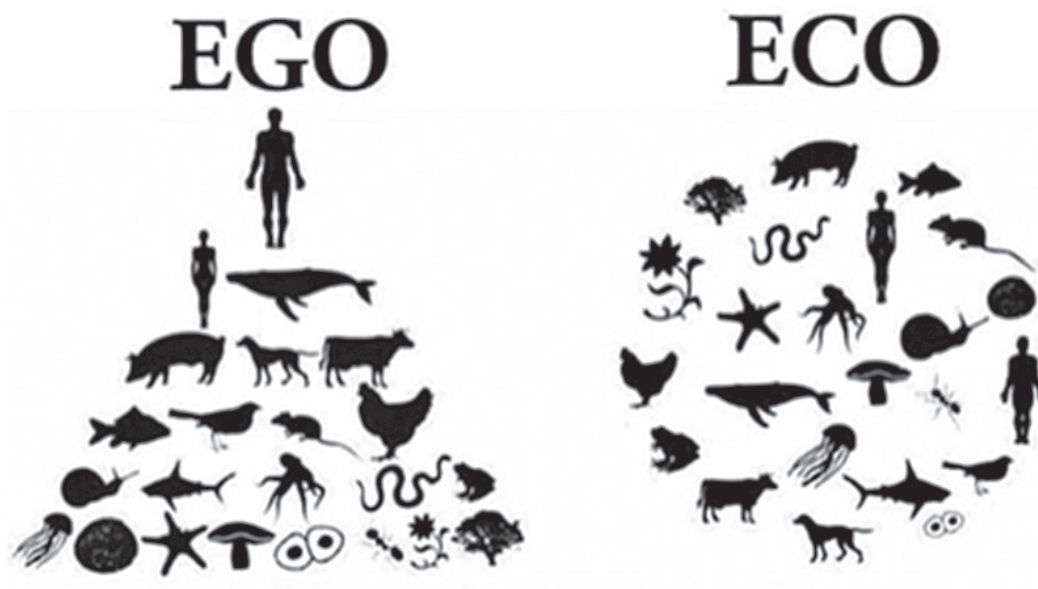


Figura 2. Perspectivas EGO y Eco, que caracterizan, respectivamente, el pensamiento occidental y el pensamiento ecológico amerindio.

Fuente: Tomado de PolitiComments.com en el sitio: http://ct.politicomments.com/ol/pc/sw/i37/2/4/25/pc_be146344a39f71180b106362b7765d76.jpg

a partir de la cosmología makuna, con base en las principales perspectivas antropológicas de la Amazonia contemporánea.

En este propósito, el profesor Suárez nos exhorta a leer el libro: *Pienso, luego creo* de Luis Cayón, para comprender la distinción entre el pensamiento occidental y el pensamiento amerindio makuna, no-occidental. La lectura del libro, en verdad, nos dio muchas luces para acercarnos al pensamiento makuna, a medida que conversábamos con nuestro tutor acerca del libro. El autor nos hizo caer en la cuenta de que para el pensamiento occidental la ciencia es el conocimiento racional que explica una realidad que simplemente existe, como es el caso de las ciencias de la naturaleza que consideran la materia como un principio explicativo y al mismo tiempo lo que debe ser explicado, en contraste con las ciencias sociales en donde la realidad social es construida con implicaciones éticas. Para los makunas, en cambio, el principio explicativo de todas las cosas es *ketioka*, que podemos traducir inicialmente como *pensamiento*. Cuando esta acepción se amplía hace referencia a las características de los diferentes grupos, *ketioka* se aproxima al concepto de *ethos*. En un sentido más amplio, *ketioka* es la senda del chamán (*ketioka ma*) para acceder a los conocimientos del cosmos. Pero también es el conocimiento del manejo del mundo a través de actividades chamánicas, en el contexto de una dinámica eco-contable de vida y destrucción, protección, purificación y agresión.

En el campo semántico de la concepción makuna de *ketioka*, convergen las más diversas acepciones inherentes a su pensamiento amerindio amazónico:



[*Ketioka*] Son los conocimientos y poderes que los demiurgos aprendieron del Yuruparí primordial, que crearon a partir de él y que dejaron dispersos por el cosmos. Son los conocimientos y poderes que dejaron otros seres primordiales. Entonces, para relacionar todas estas acepciones, desde los conceptos de lengua makuna, podríamos decir que la facultad de pensar (*tüoiäre*) permite aprender y aplicar *ketioka* para dar vitalidad al universo, a los saberes y a las personas y, en algunos casos, a eliminarla. Por lo tanto, una traducción cercana de *ketioka* que interrelaciona todos estos planos semánticos sería pensamiento-conocimiento-poder-habilidad-agencia-multiplicidad-singularidad. En este sentido, la concepción makuna de *ketioka* va más allá del *cogito* cartesiano y no se limita al *pienso, luego existo* sino que se expande al *pienso, luego siento, existo, hago, creo* [del verbo *crear*] (Cayón, 2013, p. 208).

Reconstrucción de la idea de contabilidad entre los makuna

Para la reconstrucción de la idea de contabilidad entre los makuna, las autoras adoptaron la práctica discursiva de la conversación, según se argumentó en la sección “Cuestiones de método”. Nuestra investigación, en efecto, fue una permanente conversación con nuestro director de tesis en la que inventábamos cuestiones, y examinábamos juntos nuestras respuestas intuitivas, en relación con los métodos cualitativos de la etnografía, empleados en antropología cultural, para describir las culturas contemporáneas.

Cada cuestión era un pequeño experimento, y en muchísimas ocasiones partimos de cero, con gran desesperación, dada la dificultad del tema. De modo que se decidió por unanimidad hacer grabaciones de las conversaciones sostenidas entre las autoras y nuestro director de tesis, con el propósito de identificar y analizar la respuesta intuitiva que habíamos imaginado cada una de nosotras, la primera que se nos ocurriera, la que estábamos tentadas a dar incluso sabiendo que era errónea, después de pensar mucho en el problema y de avanzar en las lecturas.

Esto le gustaba mucho a nuestro tutor que creía más en las intuiciones que en comprender primero los problemas, que llevaron a los etnólogos a diseñar métodos de antropología cultural, antes que aplicarlos para solucionar los problemas que nos inquietan, como por arte de magia. Nos exhortaba a que compartiéramos cada vez más nuestras intuiciones. Así sería más fácil demostrar sus efectos sobre los juicios acerca de cómo hacer etnología contable, a partir de las principales tendencias de las perspectivas antropológicas sobre la Amazonia colombiana.

Una vez descubrimos con gran sorpresa que se nos habían ocurrido las mismas ideas absurdas. Llegamos a identificar a un mismo tiempo al profesor chiflado de hace unos años y a un psicoterapeuta empático, algo entretenido, de nuestras histerias. Naturalmente, estas suposiciones eran absurdas, pero aun así las considerábamos atractivas.

Era evidente que debíamos hacerle caso a la constante insistencia de nuestro director de tesis, a alimentar con nuestras intuiciones, las ideas originales que motivaron nuestra investigación sobre la multidimensionalidad de la medición contable. El problema surgió cuando asistimos a un módulo de contametría de la maestría de contabilidad de la Universidad Libre, en mayo de 2014, con el profesor Rafael Antonio Franco Ruiz, quien nos exhortó a aplicar sus propias teorías en el tema de la contabilidad cultural, para el caso específico del pensamiento amerindio amazónico que nos interesaba mucho. Fue así como realizamos nuestro primer acercamiento a los makuna. Se trataba de un caso de contametría (Franco, 2014b, pp. 165-190) aplicado a la reconstrucción de la contabilidad cultural del grupo étnico makuna (tabla 1).



Tabla 1. Contametría dinámica de contabilidad cultural, caso grupo étnico makuna.

Objeto de información: Cultura Makuna

Objetivo de la información: Determinar las características, usos y costumbres de la Cultura Makuna

Usuarios: Estado

Tiempo: Histórico y presente

Contenido: Distribución del trabajo // rituales y fiestas // política y religión.

Factor de identidad	Subfactor	Características	Descriptor
Cultura Makuna	Distribución del trabajo	Hombres	Caza Pesca Tala Dedicación 2 horas por día
		Mujeres	Agricultura Preparación del casabe Dedicación 3 horas por día
	Tradición usos y costumbres	Fiestas	Tomar chicha Masticar coca Redistribución de alimentos
		Rituales	Danza Celebración origen mundo Propósito orden cósmico
	Religión y política	Nivel jerárquico	Lider Maloka Organiza, ordena y supervisa, armoniza la maloka
			Lider territorial clan Autoridad sobre otras malokas
		Religión	Respeto a la naturaleza No tomar más de lo necesario para la maloka
			Orden cósmico Sabiduría de antepasado respecto a ellos, concepción de malokas de animales

Fuente: elaboración propia, con apoyo en un módulo de contametría dictado por el profesor Franco.

Fue de esta manera como las autoras, entregadas a otras perspectivas de medición y valoración contable resultamos involucradas, para bien o para mal, en este embrollo de dificultades, que para nuestro tutor resultaron ser fuentes maravillosas de inagotables misterios que teníamos que indagar antes que nada, en el gracioso ejercicio de ser, cada una de nosotras, la niña que fue *Alicia en el país de las maravillas*, cuando no sabía qué camino tomar.

Nuestro tutor —que en un principio se nos antojó el Gato risueño—, nos ayudó a fundamentar las hipótesis que iban emergiendo de nuestras mentes, sobre la base de nuestras intuiciones; entre tanto él nos proponía que buscáramos coincidencias como un método de búsqueda sencillo, para hacer un juicio difícil. De la confianza en tal heurística, descubrimos algunos errores sistemáticos en nuestras predicciones, en la medida en que comprendíamos, en el seno de las conversaciones, el papel de las semejanzas y diferencias entre el pensamiento occidental y el pensamiento amerindio, a propósito de la mutidimensionalidad de la medición contable, según la idea que se tuviese acerca de la naturaleza de la contabilidad —financiera para Occidente, socio-ecológica para el mundo indígena—, con base en las tradiciones, relatos y saberes de los makuna o *Ide masã* (la *Gente de Agua*).



En una ocasión nos dimos cuenta de que, a medida que leíamos el libro: *Pienso, luego creo*, de Luis Cayón, no apareció por ningún lado la palabra “contabilidad”, en este ameno libro, de cerca de quinientas páginas, sobre la teoría makuna del mundo.

Entonces nuestro director de tesis nos dijo que nos esforzáramos más en rastrear la idea de la contabilidad en la lectura, y no el nombre de contabilidad que le pusimos en Occidente a la idea de contabilidad. Que él ya la había encontrado ejemplificada maravillosamente en ese libro, sin que el mismo Luis Cayón se percatara de ello, pues su investigación no era contable sino antropológica. Que le había causado curiosidad descubrir que el nombre de la contabilidad entre los makuna es una modalidad particular de su Pensamiento, así, con mayúscula inicial. Que en lengua makuna eso se decía *ketioka*, una palabra con muchísimos significados, uno de los cuales era el conocimiento de la “curación del mundo” o ümüäre wanore, es decir, el nombre específico de la “contabilidad chamánica” del mundo makuna. Que para comprobar esta hipótesis era preciso que verificáramos esta intuición preliminar con la lectura de otro libro que él tanto elogió: *Etnografía makuna* (Århem, Cayón, Angulo y García, 2004), y otras investigaciones pertinentes sobre etnografía amazónica.

La reconstrucción de la idea de contabilidad entre los makuna se fundamenta en dos hipótesis de trabajo. La primera tiene que ver con la reconstrucción de la idea de contabilidad entre los makuna, a partir de su cosmología ecológica: si bien no existe una palabra en lengua makuna para designar la contabilidad, tal como la entendemos en Occidente, en un contexto económico y financiero, es posible reconstruir la idea de contabilidad entre los makuna en virtud de su naturaleza social, a partir de la concepción makuna de *ketioka*, un concepto muy polisémico de formas de conocimiento y poder chamánicos, uno de los cuales tiene que ver con la “curación del mundo” o ümüäre wanore, no solo porque este concepto expresa, en lenguaje chamánico, algo muy cercano a la idea de una contabilidad ecológica o *ecocontabilidad*, cuya finalidad es la fertilidad del mundo, a través de una actividad de contabilidad chamánica preventiva, curativa, destructiva, purificadora y fertilizadora de este mundo —el de los vivos en el tiempo presente— en sus vínculos sociales con el otro mundo —el mundo espiritual de la muerte en el tiempo mítico—, sino también porque en el proceso contable de “curación del mundo” se logra la convergencia de la dimensión patrimonial de este mundo con la dimensión espiritual del otro mundo.

Mediante este proceso de eco-contabilidad, el chamán curador instituye la respectiva *ketioka* de medición del mundo, para restablecer una ecología cósmica de *balance ecológico*, a través de la curación de los alimentos requeridos para la subsistencia de la comunidad; de modo que la sustancia del alma de cada ser y cosa del universo logran su conservación y equilibrio en la cadena trófica.

La segunda hipótesis se relaciona con las categorías de análisis de la contametría, en su dimensión social, como territorio, cultura, población y economía, propuestas por Franco (2014, pp. 180-181), que para nuestro caso, se aplican a la multidimensionalidad de la medición contable en el mundo makuna: la *cultura*, el *territorio*, la *población* y la *economía*, en el sentido de gobierno de la casa que, entre los makuna, es el gobierno de la *maloca* (palabra que sirve para designar las casas comunales en la Amazonia colombiana), siguiendo algunas propuestas teóricas sobre campo contable y eficacia social de la representación contable (Suárez, 2009, pp. 8-32; 2014, pp. 56-76), al igual que algunos aspectos inherentes a la dimensión instrumental, temporal y praxiológica de la contametría de Franco (*ibíd.*, pp. 181-188).



Territorio

Los makuna viven en las selvas del Vaupés colombiano, en el área comprendida entre los ríos Vaupés y Apaporis (véase el documental de Dorado, 2012), y a ambos lados de la frontera entre Colombia y Brasil, en la cuenca hidrográfica del Pirá-Paraná de la Amazonia colombiana (figura 3).



Figura 3. Localización del territorio makuna.

Fuente: Århem, Cayón, Angulo & García, 2004, p. 24.

Esta parte de la Amazonia noroccidental constituye el sur del complejo sociocultural que se encuentra en el territorio colombiano, muy cerca de la frontera con Brasil, en el actual departamento del Vaupés, específicamente en la cuenca hidrográfica del río Vaupés y sus afluentes, y por el Pirá-Paraná, afluente a su vez del Apaporis. Allí residen aproximadamente 1.500 indígenas de varios grupos étnicos, con estrechos vínculos social-históricos y sociolingüísticos (González & Rodríguez, 2000, pp. 316-317; Franky, 2010, p. 311; Christine Hugh-Jones, 2013, p. 33) que hablan lenguas pertenecientes a cuatro familias lingüísticas (figura 4):

1. *tukano oriental* (bará, barasana, cubeo, desana, karapana, makuna, pisamira, pira-tapuyo, siriano, tukano, tanimuka-letuana, tatuyo, tuyuka, wanano, yurutí);
2. *makú-puinave* (makú del Guaviare, kakua, puinave, yujup);
3. *arawak* (currupiacó, baniwa del Guanía, currupiacó-baniwa, kabiyerí, tariana, yakuna);
4. *caribe* (carijona).

En la región hay 18 comunidades multiétnicas que oscilan entre los 25 y 240 habitantes, aunque presentan una tendencia a la residencia virilocal. En el caso de los tatuyo, por ejemplo, los hombres por lo general se casan con mujeres carapanas.

Sus hijos hablan tatuyo, el idioma del padre; carapana, el idioma de la madre: tukano, la lengua franca de la región, y español.

Friedemann & Arocha, 1982, p. 71.

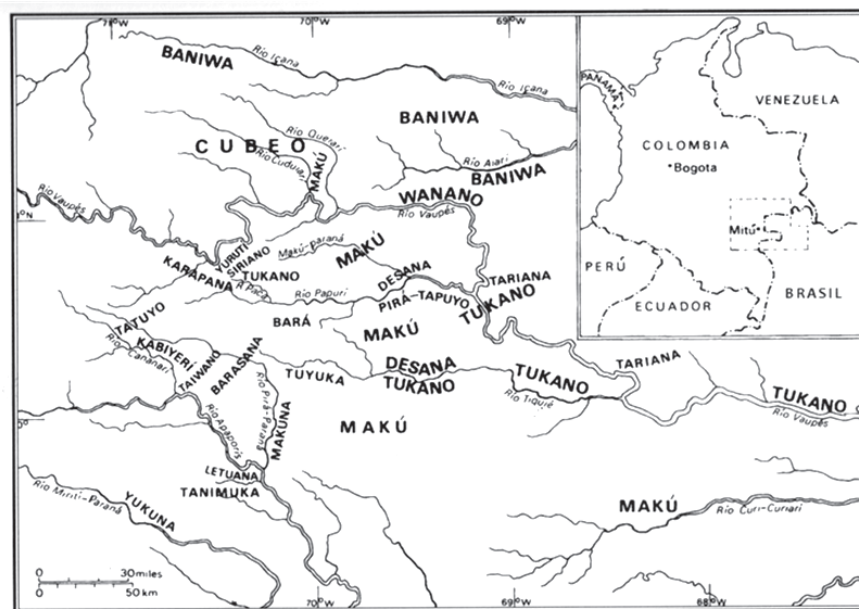


Figura 4. Ubicación de las comunidades indígenas y composición étnica de la región del Vaupés.
Fuente: Christine Hugh-Jones, 2013, p. 33.

Población

La etnia makuna forma parte de las comunidades *ide masā* (gente de agua), *ümüia masā* (gente de día) y *ẽmoa* (majiña, gente ají, o *jeañagu* (chamanes jaguares de yuruparí), que nacieron para ser payés sacadores de enfermedades, encargados de realizar las curaciones de las picaduras de serpientes). Así, la palabra *Makuna* significa a la vez una lengua y una etnia de la Amazonia colombiana. Por una parte, se refiere a una lengua de la familia tukano oriental, a la que también pertenece la lengua tukano. Por lo que respecta al origen del nombre Makuna, los autores de la *Etnología* recolectaron el siguiente testimonio:

El nombre propio de nuestro grupo es *Ide masá* (Gente de Agua) porque nuestro origen se ubica en un espacio subacuático llamado *Manaitara*, un raudal en el río Apaporis. *Manaitara* es una casa imaginaria en la capa debajo del agua y por ello somos la Gente de Agua; no obstante otra gente nació allí. También nos podemos denominar como *Idejño rĩa* (Ijos de *Idejño*) porque el grupo



proviene de una anaconda llamada *Idejño* (Anaconda de Agua) que nació hablando nuestro idioma; sin embargo, el nombre más exacto es *Ide masã*.

Århem, Cayón, Angulo y García, 2004, p. 27

En lo que se refiere a sus relaciones de conjunto con el chamanismo, la cosmología makuna es una ecología del cosmos que concuerda con el cuadro general de las cosmologías de la Amazonia noroccidental, particularmente con la cosmovisión ecológica de los grupos étnicos amazónicos de filiación tukano (Århem, 2001, pp. 271-281), aunque con los rasgos identitarios de la sociedad makuna que se considerarán brevemente en los párrafos siguientes.

Los barasana y los taiwano, que comparten una lengua en común y se casan con otros grupos lingüísticos, también se casan entre ellos en tanto pertenezcan a grupos diferentes de descendencia patrilineal. Los makuna que comparten una lengua común (makuna), están compuestos por un grupo de descendencia exogámica que se casa con un segmento de otro grupo que incluye a todos los barasana. De esta manera si se usa como criterio la lengua, los makuna forman una sola “tribu”. Pero el término “makuna” también puede usarse exclusivamente para referirse al grupo de descendencia exogámico mencionado inicialmente, que comparte su lengua con algunos barasana. En este último sentido los makuna se casan tanto con los barasana que hablan barasana como con los barasana que hablan makuna.

Hugh-Jones, S., 2013, p. 55.

De acuerdo con el informe del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) por medio del censo elaborado en el año 2005, se encontró una población que afirma pertenecer a la comunidad makuna, con 612 personas, ubicadas en las regiones del Vaupés, Amazonas y Valle del Cauca (tabla 2).

Tabla 2. Asentamiento y concentración de la cultura Makuna.

Población total makuna: 612 personas			
Patrones de asentamiento		Población	Porcentaje sobre el total makuna
Departamento mayor de concentración	Vaupés	332	54,25%
	Amazonas	193	31,54%
	Valle del Cauca	19	3,10%
Total		544	88,89%
Población en áreas urbanas		106	17,32%

Fuente: Tomado de “Makuna, gente agua e hijos de la Anaconda Yuca” (Ministerio de Cultura, 2006) tabla elaborada con base en el Censo Dane 2005

La sociedad makuna es un típico representante de uno de los 15 o 20 grupos indígenas que comparten “un horizonte identitario amazónico” (Goulard, 2010, pp. 289-308), que comparten creencias y rituales con una misma configuración general, para quienes “El camino del pensamiento es uno solo, lo que cambia es la lengua” (Franky, 309-334).

La población makuna comprende unos 500 habitantes, que viven en grandes casas comunales —llamadas *malocas* en la literatura etnográfica— distribuidas a lo largo de los ríos y las quebradas de la selva. En cada maloca viven de tres a cinco familias (15 a 20 personas) estrechamente relacionadas



por vínculos de parentesco. Los makuna son horticultores de tala y quema, pescadores y cazadores. El alimento básico proviene de la yuca brava. La población está subdividida en clanes que están clasificados entre sí como hermanos o cuñados. Las alianzas matrimoniales no pueden ocurrir dentro del mismo clan ni tampoco entre clanes clasificados como hermanos, pero son altamente aceptados y recomendados entre clanes clasificados como cuñados. Los hombres de una maloca generalmente pertenecen al mismo clan; por lo tanto tienen que buscar esposas en otras malocas. Al casarse la mujer se va a vivir con la familia del hombre.

Århem, 1991, pp. 86-87

En el análisis de la población makuna, los etnólogos han considerado una serie de categorías que engloban espíritus, plantas y animales, todos dotados de un alma, además de instituciones sociales y comportamientos que participan en la construcción social de la persona makuna. En lo que implica esta categoría «persona verdadera», no hay discriminación entre los humanos y los no humanos (Cayón, 2009, p. 288; Descola, 2012, p. 29).

Cultura

María del Socorro Bucheli, Carlos Arbey Castillo y José Luis Villarreal en su artículo *Reflexiones sobre el patrimonio cultural y la contabilidad* (2010) afirman:

La cultura, por su especial connotación y dinámica al interior de un grupo social y por la variabilidad de un contexto a otro, obliga a establecer límites especiales que permitan dimensionar el alcance de dicha medición; es decir, no es lo mismo medir aquí que allá, en zonas urbanas que en zonas rurales, pues es bien conocido que los valores, las necesidades, las expectativas, los recursos, etc., son diferentes en cada caso.

(Bucheli, Castillo, & Villarreal, 2010, p. 19).

Para el caso particular de los makuna, esta etnia es ampliamente estudiada por la comunidad antropológica mundial. Cabe destacar libros como *Pienso, luego creo. La teoría Makuna del mundo*, de Luis Cayón (2013) y *Etnografía Makuna* de Århem, Cañon, Angulo, & García (2004), donde se desarrollan estudios profundos sobre el grupo étnico, con el fin de conocer su identidad cultural, su representación, conciencia colectiva, la convergencia intelectual y afectiva, fundamentada en su pasado común, su presente vivo y la generación de un posible futuro común. El multilingüismo y la exogamia lingüística son un rasgo cultural generalizado de las comunidades indígenas amazónicas, de acuerdo con una norma prescriptiva para el matrimonio de los grupos tukano de *no casarse dentro del propio clan*. En su artículo: “Puesto que hablamos distinto, ¿quiere usted casarse conmigo?”, Gómez (1986, pp. 18-22) explica que este original sistema de matrimonio dio como resultado el multilingüismo en las sociedades indígenas del Vaupés, que practican el reconocimiento de parientes y cuñados, a través de la exogamia lingüística, es decir, un sistema de parentesco y de matrimonio basado en la diversidad lingüística: son *parientes* los que hablan la misma lengua y *cuñados* aquellos que hablan una lengua diferente a la propia.

En cualquier maloca, los hombres y sus hermanas solteras hablan un idioma común, mientras que sus esposas hablan hasta tres idiomas. Los niños crecen hablando la lengua de su padre; y aunque pueden entender varias lenguas, normalmente solo usan la de su padre para conversar.

(Hugh-Jones, S., *op. cit.*, p. 58).



En el contexto de la cita anterior, son hermanas y hermanos todos aquellos que hablan la misma *lengua paterna*, pues la filiación exogámica se establece de forma patrilineal y queda determinada lingüísticamente por el uso exclusivo de la lengua paterna. Es decir, que una conversación en una maloca podrá entablarse en lenguas barasana, tatuyo, bará y makuna simultáneamente, aunque la lengua paterna sea la única practicada activamente. Sin embargo, hay una diferencia especial, a juicio del indígena:

En las lenguas Tukano no se habla de la misma manera hablo (mi lengua paterna) y hablo (mi lengua materna o cualquiera otra): la lengua paterna se habla, mientras que las demás se imitan. Las lenguas no paternas se imitan, así como el loro imita el lenguaje humano o el arrendajo la voz de otros animales, pues un mismo verbo designa estas actividades. Parece que se opusiera aquí la voz propia a la voz del otro, el hablar al simulacro del hablar.

(Gómez, *ibíd.*, p. 20).

Así la exogamia lingüística tal como se practica en el departamento del Vaupés es la causa de este multilingüismo generalizado, un don de lenguas que en nuestras sociedades es aún privilegio de una minoría.

Economía

En el contexto del presente trabajo, usamos la palabra *economía* en su sentido etimológico “gobierno de la casa”, o “economía local” (también, “economía doméstica”: de *domus*, casa, en latín). El gobierno de la casa, entre los makuna, al igual que entre otros grupos étnicos amazónicos de filiación tukano, el epicentro de la economía local es la *maloca*, palabra que sirve para designar las casas comunales en la Amazonia colombiana.

El profesor Suárez nos informa que en el pensamiento amerindio de la Amazonia, los esquemas de prácticas económicas se objetivan en la maloca como un dominio de la vida colectiva. Esto es lo que sucede, sobre todo, entre los makuna que objetivan sus mecanismos económicos con cierto grado de esquematicidad, a la manera de un repertorio de normas que deben aplicarse conscientemente. Sin embargo —nos aclara—, dichos esquemas no son proposicionales, en cuanto se trata de modelos culturales que no siempre pueden reducirse a reglas proposicionales simples del tipo: “si *x* pertenece a tal clase de parientes; *y* a otra, entonces, es lícito o no casarse”, como ocurre en las pautas de conducta de la exogamia entre las etnias tukano (“Puesto que hablamos distinto, ¿quiere usted casarse conmigo?”). En este sentido, un buen ejemplo de este tipo de esquemas no proposicionales es la organización de la *casa grande* o maloca, al igual que en otros grupos locales en Colombia.

Así —concluye—, los esquemas integradores de las prácticas económicas de las sociedades amazónicas son más bien complejos. Para su comprensión es crucial ubicar sus dispositivos económicos en el seno de una misma cultura y una misma cosmología en un grupo local. Y como en cierta medida se trata de estructuras cognitivas generadoras de inferencias, con un alto grado de abstracción, es necesario tener en cuenta que los esquemas económicos tienen una relación de consistencia mutua con otras familias de esquemas culturales, que organizan tanto la actividad práctica como la expresión del pensamiento y las emociones de la vida cotidiana. Todo ello im-



pone comprender, por lo que respecta a la maloca, por ejemplo, cómo es su estructura, etapas de su construcción, qué significa, quiénes viven allí, y en especial, las modalidades de su utilización y regímenes de posesión, entre otros aspectos que se consideren relevantes.

Según Luis Cayón (2009, p. 291), cada grupo étnico tiene una serie de posesiones (territorio, reservas de caza y pesca, una casa de nacimiento, una casa de la muerte, objetos de cultura material, instrumentos sagrados, rituales propios, cantos, encantamientos, parafernalia ritual, etc.), únicas e inalienables que les fueron legadas por los dioses Ayawa, nombre general que reciben los cuatro dioses masculinos que crearon el cosmos con el yuruparí, al terminar la creación del mundo, y que son fundamentales para el reconocimiento de la identidad social de cada grupo, de modo que suelen pintarse en las paredes de las malocas (figura 6).

Las relaciones económicas del mundo makuna giran, pues, en torno a la *maloca*, palabra que en lengua *geral* (Cabrera, 2010, pp. 365-390) designa las casas colectivas en la Amazonia, distribuidas a lo largo del bosque y de los ríos —en salados⁵, colinas y raudales— de la selva pluvial. En cada maloca viven de tres a cinco familias (15 a 20 personas) estrechamente relacionadas por vínculos de parentesco. Para los makuna, la maloca circular es su tipo de vivienda tradicional y es el epicentro de la vida ceremonial y de todas las actividades sociales importantes.

La maloca grande (*jaje wi*) es un espacio donde se hace y se recrea la historia de la vida humana; es la vida de la gente, es nuestra alma y en ella está nuestro conocimiento. La maloca (*wi*) es nuestra casa y está viva; si se vive bien y se respeta, ella no nos trae ningún mal. Es limpia y pura; en *ketioka* esto se denomina *sajari üsijedi wi* (casa del buen respirar o del buen vivir) y por ello requiere respeto y un buen cuidado. La maloca es el corazón de la gente en esta vida. Su círculo encierra el espacio de la gente y la parte exterior es el mundo amplio que depende de la luz del yuruparí.

La maloca circular es nuestro *wi goro*, es decir, el diseño propio de casa que tenemos los *Ide masã*, ya que tiene el mismo estilo y distribución espacial de la maloca de *Idejĩno* (anaconda de agua). Los Yucuna también tienen maloca circular, pero deben tener otra explicación para ello. Si el diseño es rectangular, es de estilo Tukano; sin embargo, cualquier maloca es circular en el pensamiento.

Árhem, Cayón, Angulo y García, 2004, p. 47.

⁵ En la literatura científica los salados, se refieren por lo general a los lugares en donde consideran que tienen la mayor posibilidad de lograr una faena de caza exitosa, donde existen altas concentraciones de minerales tales como Ca, Mg, N a y K. Esto se debe en cierta medida a que “en los salados es en donde las dantas son, tal vez, más susceptibles a la perturbación por sentirse más vulnerables a la predación; ya que puede representar un riesgo, no solamente porque los animales son más visibles en dichos lugares, sino también porque generan ruido al caminar, dado que el suelo presente en tales sitios es por lo general barroso, pantanoso o con un nivel freático alto.” (Lozano, 2006, p. 6)



Figura 5. Una maloca makuna cerca del río Pirá-Paraná (1952). Pintadas en la pared se observan imágenes del *yajé*, bebida alucinógena que produce experiencias místicas en el aprendizaje del *ketioka*, forma de conocimiento particular de cada ser y cosa del universo.

Fuente: Davis, 2015, pp. 320-321 (fotografía 19).

¿Qué historia recrea la fotografía de la maloca grande que aparece en la figura 6? ¿Qué simbolismo representa en la cosmología makuna? ¿Qué implicaciones tiene ello para la reconstrucción de la idea de contabilidad en los makuna? Con la ayuda del profesor Suárez nos dimos a la tarea de averiguarlo. El resultado de la indagación fue que se trata de una maloca cosmos. Los dibujos representados en las paredes son figuras míticas y cosmológicas provenientes de la visión de la sabiduría ancestral del *Payé*, palabra que en lengua *geral*, designa a cualquier chamán en la Amazonia noroccidental. En las paredes de la maloca que estamos describiendo, hace referencia exclusiva al *Yai*, que literalmente significa jaguar o tigre, es decir, el chamán jaguar de Yuruparí, el especialista encargado de la extracción de enfermedades que además tiene la capacidad de transformarse en animal, y de viajar y ver las casas de los seres de la naturaleza, bajo los efectos del *yajé*, bebida alucinógena que se toma durante el ritual de Yuruparí de iniciación masculina, y que le produce visiones místicas como las representadas en la pared de la maloca. *Yuruparí*, en lengua *geral*, es la fuerza primordial que creó el universo y que le da vida. Dicha fuerza primordial está repartida y depositada en la exótica flauta de los makuna (figura 6), instrumento sagrado que los Ayawa (véase figura 5, donde aparecen dos de ellos con los brazos levantados al cielo; véase también figura 7), los hijos del mundo, o los cuatro dioses masculinos que crearon el cosmos con el Yuruparí.

El mito de la creación del universo que sigue a continuación fue relatado por Alfonso Makuna, y recolectado por el antropólogo austríaco Fritz Trupp, en su estudio de campo durante ocho meses, entre diciembre de 1971 y octubre de 1972, en la cuenca del río Apaporis de las tierras bajas del Vaupés (sureste de Colombia), como becario del Ministerio de Ciencia e Investigación de su país y una subvención del entonces Patronato Colombiano de Artes y Ciencias. Una de sus principales preocupaciones era recoger aspectos cosmológicos de la literatura oral de los makuna. Se presenta el texto original en alemán con la traducción del alemán al español, realizada por el profesor Suárez. El mito fue publicado en su libro *Mithen der Makuna* (mitos de los makuna, Trupp, 1977, pp. 31-38). Las notas de pie de página son del autor, al igual que la numeración de las líneas del texto en alemán. Los paréntesis cuadrados son explicaciones del traductor. La recolección de todos los mitos makuna contó con el estímulo y orientación de la obra de Gerardo Reichel-Dolmatoff, también de origen austríaco que acababa de recibir el Premio Nacional de Ciencias en Colombia (cf. Investigación sobre los Makuna, 1974, pp. 18-20; La creación del Universo, de la tierra y del país Makuna, 1974, pp. 21-24).



Figura 6. La exótica flauta de los Makuna. Un chamán jaguar de yuruparí la toca. Las flautas de yuruparí son denominadas *he bükürä* (yuruparí antiguo o viejo). Son de diferentes tamaños y tipos: unos son flautas y otros, trompetas. Los jaguares de yuruparí (*he bükürä yaia*) son maestros de la gente; transmiten el conocimiento; enseñan las profesiones sociales; vigilan que las personas cumplan con las restricciones alimenticias (Cayón, 2013, p. 217)

Fuente: Investigación sobre los makuna, 1974, p. 18.



La importancia de la concepción makuna del mundo se centra en una visión del universo y el respeto hacia la naturaleza, la moralidad, entre muchos otros aspectos que integran el pensamiento, cultura y tradición del grupo étnico; dichas expresiones tienen el poder y la riqueza del conocimiento del territorio, la naturaleza y la fuerza proveniente de ella.

En lo que se refiere a sus relaciones de conjunto con el chamanismo, la cosmología makuna es una ecología del cosmos que concuerda con el cuadro general de las cosmologías de la Amazonia noroccidental, particularmente con la cosmovisión ecológica de los grupos étnicos amazónicos de filiación tukano, aunque con los rasgos identitarios de la sociedad makuna que se considerarán brevemente en los párrafos siguientes.

Su pensamiento es el centro de todo su ser cultural, y el conocimiento sobre su territorio y sus raíces como lugar de vivienda al que hay que respetar, otorgando un uso sostenible a través de su legado inmemorial, son la relevancia normativa de su cultura. Los makuna, como poseedores del conocimiento del Yuruparí, y teniendo en cuenta que este término ha sido descrito erradamente en lengua general como diablo, en la realidad es la fuerza primordial creadora del universo y, por ende, de la vida. Como hijos de la anaconda y gente del agua (*Ide masã*), históricamente han protegido el medio ambiente, han protegido esa fuerza creadora, son los guardianes, los protectores de la naturaleza, pues son dueños del conocimiento universal; sus ancestros han recorrido la tierra y la han poblado con sus hijos por medio de las diferentes etnias bajo el río Apaporis, cada una hablando diferentes lenguas, esto debido que son hijos de un solo padre, pero viven dispersos porque “son los que dan vida a los demás grupos étnicos” (Arhem, Cayón, Angulo, & García, 2004, p. 37), practican diferentes rituales y diferentes sanaciones, pero todos comparten un sistema de momento, un único padre, una fuerza de conocimiento ancestral.

Este pensamiento se ha centrado en manejar el mundo en la medida en que la vida sea posible, tanto la vida humana, como la vida animal y vegetal, donde el sistema de conocimiento permanezca, que no sea modificado el modo de pensar, que exista ese respeto con los demás, consigo mismo y con sus pensamientos. Todos han recibido del Yuruparí lo mismo, la misma base de su *ketioka* (forma de conocimiento y poder particular a cada cosa y ser del universo (Arhem, Cayón, Angulo, & García, 2004, p. 535)); y cada chamán condensa todos los poderes y conocimientos del cosmos, donde es relevante la preservación del pensamiento en la medida en que cuiden el cuerpo, como si fuese un templo de sabiduría, por ejemplo; algunos de los makuna no comían peces ya que manejan un sistema de dietas de acuerdo con su nivel de especialización en diferentes ramas del conocimiento (Arhem, Cayón, Angulo, & García, 2004, p. 103), y que el solo hecho de comer peces interfería en su purificación espiritual de cuerpo y alma; los chamanes por obvias razones no comían lo mismo que los habitantes de la maloca, su dieta es estricta como un régimen alimenticio que limpiará cada parte, cada órgano de su cuerpo. Están prohibidos los alimentos grasosos y que contengan sal, los alimentos deben consumirse ahumados o fermentados y cocinados en tierra, por ningún motivo ni asados ni fritos; su mente debe ser pura, por ende, también realizan dietas sexuales, su cuerpo es el fiel reflejo de lo consumido y las relaciones con el entorno natural.

El pensamiento makuna radica en el Cosmos como mayor fuente de energía y vida, representado físicamente a través de la maloca, epicentro de la vida ceremonial, donde cada una de sus divisiones internas en la maloca, simbolizan los sitios espirituales más importantes.



La maloca puede construirse de forma rectangular, circular o mixta, la más importante es la circular, en ella se describe el universo, el fundamento de la reproducción social, la base de producción económica y las alianzas entre grupos, como es el caso de los matrimonios. “Es el fundamento de poder político local, pues su propietario organiza rituales que son la base de la vida social y de intercambio entre diferentes grupos, a la vez que implica el control sobre ciertas personas” (Cayón, 2013, p. 393). Así la función principal la vida ritual colectiva, es la base para la construcción de las personas, al ser cosmos que todo lo integra, lo cual solo es posible a través de la maloca, por eso los makuna la denominan casa grande, *hahe wi*.

La maloca es su casa comunal y está viva; si se vive bien y se respeta, ella no les trae ningún mal. Es limpia y pura (...) la Maloca es el corazón de la gente en esta vida, su círculo encierra el espacio de la gente y el espacio exterior, el mundo amplio que depende de la luz del Yuruparí. Al ser el Cosmos y todo lo que lo integra, la maloca representa el pensamiento y todo lo que tiene que ver con la naturaleza, todas las curaciones para la reproducción de plantas y animales y, por ende, se construye como círculo, como una bolsa de poder; el punto central para aprender y observar, un lugar estratégico que permite el intercambio de pensamiento.

(Arhem, Cayón, Angulo, & García, 2004, p. 47)

Por ejemplo, “en el centro de la maloca está el palo de Copay, este es la luz del mundo, es el palo de la vida pues en las noches dormimos bajo su luz” (Arhem, Cayón, Angulo, & García, 2004, p. 53); esta casa comunal anteriormente albergaba cerca de 200 personas, en la actualidad las malocas albergan menos personas y son asentadas por 15 años aproximadamente, ya que disminuyen las fuentes de su sostenimiento como siembras y animales de caza.

Para los makuna su pensamiento se origina de todo su hábitat de sus historias, de su territorio, de sus vivencias, de sus herramientas, en fin de todo su entorno. Por ejemplo, para la cultura makuna la coca es un elemento invaluable, ya que por medio de ella se puede transmutar el conocimiento, la coca es el mismo pensamiento makuna, permite una mejor condición física y mental para recibir el entendimiento del conocimiento de manera fácil y clara; cabe mencionar que utilizan otra serie de elementales como el tabaco, que permite mostrar la esencia de la vida a través de la sensibilidad del cuerpo humano, para entender su sabiduría. Todos los grupos reciben coca y tabaco como elementos indispensables que les posibilita tener un sexto sentido para poder acceder a los conocimientos, y permitir la comunicación con otros mundos.

(...) el tabaco es *Goa badi* (médula de hueso) donde está todo el conocimiento y el poder, pues el cuerpo de una persona es el tabaco; de hecho, la coca y el tabaco son la médula de las personas.

(Arhem, Cayón, Angulo, & García, 2004, p. 53).

Ahora bien, una de las creencias makuna es que de la misma manera en que el cuerpo humano puede tener sus necesidades y funciones vitales y requiere la comunicación, el territorio del Apaporis también los tiene, esos órganos importantes del territorio son los llamados sitios sagrados para la cultura makuna, y la comunicación se lleva a través de esos sitios, por medio de rituales, que no cualquier makuna puede desempeñar; debe estar limpio de cuerpo y alma, donde el cuerpo representa un templo de sabiduría presto a recibir el conocimiento de seres de otros mundos.



Todo el pensamiento makuna va orientado a la unión familiar, desde sus ancestros pues “desde un comienzo tenía que haber una familia que tuviera que ver con los hijos de los Idejino y así fue como las familias se organizaron en clanes *masa buturr* mayores *bai mesa* y menores *kia mesa*”; aunque estén distribuidos en distintos clanes, todos son iguales, todos tienen el mismo nacimiento en el Río Apaporis, tienen el mismo territorio, su territorio propio es el caño Toaka y todos son uno solo, con un origen idéntico, donde la unión y el respeto entre familias armoniza la vida del territorio.

Existe una única diferencia entre los makuna, y es el rol que tienen dentro de su cultura, la cual es la especialidad del conocimiento, el que permite que algunos sean sanadores, palenqueros, jefes de maloca, dueñas de malocas, cocineras, barrenderas, coqueras, entre otros. Porque así sean del mismo territorio, cada maloca tiene un poseedor de conocimiento que nació para ser *yaia* (*papes*, curadores), y por eso son considerados para los makuna como si fueran sus cuñados dentro de los diferentes grupos indígenas.

El pensamiento makuna trasciende de generación en generación por medio de historias ceremoniales “(...) Esas son historias que vienen de un momento a otro porque el Yuruparí es como un imán que atrae todo lo relacionado con nosotros; así paso en el pensamiento” (Arhem, Cayón, Angulo, & García, 2004, p. 33).

Fueron muchas historias, unas sobre las mujeres, otras sobre los hombres, otras familiares, sobre su conocimiento en general como la historia de que los Badiyuria y Makaruku masa, cuyos personajes habían nacido en el caño Umuña, y “aunque no se sabe el lugar específico de su nacimiento, eran parientes de nosotros por sucesos históricos en el surgimiento de Ketioka (saber-poder) sobre la tierra y de los seres humanos, es decir, desde el surgimiento de la capacidad del hombre para dominar el mundo” (Arhem, Cayón, Angulo, & García, 2004, p. 33).

Esas historias no solo tenían que ver con los relatos de sus antepasados y la transmutación y el poder que emanaba de sus ancestros, sino con las vivencias del día a día que fortalecían su *ketioka*, sobre el entorno y más allá del mismo, por ejemplo, el cosmos es concebido por los makuna como un grupo de platos circulares establecidos uno encima de otro, como una torre, donde la unión es solo dada por el aire, el agua, el humo y la luz, elementales fundamentales en la comunicación espiritual; así, de esta manera se forman los seis cielos superpuestos por el pensamiento, la energía masculina y el frío, cuyas tierras están cargadas por la energía caliente femenina. Por ello, las mujeres son las únicas encargadas de las chagras, también del crecimiento y crianza de los hijos.

Los hombres, por su parte, a través del conocimiento chamánico, deben neutralizar las energías enfriando periódicamente la tierra Ñamatu, la madre tierra, la cual es la que permite la fecundidad, el nacimiento y la muerte de todo. La naturaleza está regida por espíritus y fuerzas que son las que permiten el crecimiento y desarrollo humanos a través de aspectos físicos, sociales y espirituales. Todo en el entorno tiene un fin, precisamente las fuerzas que proyectan el sostenimiento de los postes de la maloca representan un gran cuerpo físico y espiritual, una estructura de reproducción donde las mujeres se asocian simbólicamente a la reproducción física y espiritual.

Su pensamiento es transmutado de acuerdo con el linaje del clan makuna, por ejemplo, en un linaje mínimo, donde la familia es extensa y conjunta, el conocimiento es otorgado por el más anciano del clan, donde cada hijo hereda una función o rol y un estatus. En el linaje medio la



familia se integra por los primos paralelos paternos, considerados como hermanos, teniendo un ancestro real común por varias generaciones; pueden existir linajes medios, altos y bajos, cuyas malocas están relacionadas y en constante interacción; en este linaje los mayores asumen por herencia la función de jefes y los menores, el manejo del *yuruparí* y flautas ancestrales y, por último, el linaje máximo es la identificación con los linajes medios por medio de la relación de un ancestro mítico, representado generalmente por un animal.

Su cosmovisión sobre el cielo es categorizada, donde el cielo más alto es el hábitat de cuatro héroes inmortales que establecieron el origen del universo, este lugar está hecho de roca y no tiene aire. El siguiente cielo es el mundo de la música y está habitado por las abejas y las mariposas, que originan el canto y el baile, el otro cielo es el mundo de los espíritus; después el cielo del mundo de los gallinazos, simboliza la muerte, y sigue el cielo del mundo de la comida, cuyo pensamiento pertenece de manera masculina aunque sea un trabajo femenino. En el último cielo están las malocas de los dueños de la cacería y de las frutas.

Todas estas historias son contadas a los niños de la comunidad y a pesar de que son niños, y por ende inquietos, se debe tener el mayor respeto mientras los mayores hablan en las horas de la noche; cuando los niños se portan mal nunca los regañan, solo les cantan canciones de cuna, si el niño continúa e interfiere la conversación de los padres con sus mayores, el padre interrumpe la charla, se despide con respeto de su interlocutor y en el camino a la maloca le llama la atención, y le impone un castigo físico como cargar agua o leña por algún tiempo.

Las mujeres son la madre de todo lo que existe en la naturaleza y merecen todo el respeto en el espacio doméstico, ya que cuidan la vida de las personas en su maloca y todo depende de la actividad que ellas realizan, no solo es el orden físico sino de igual manera el orden espiritual.

En el campo espiritual, cuando se está curando el mundo, el pensamiento que debe recorrer el *kumu* o pensador es rápido, es como un rayo que puede ser rojo, amarillo o anaranjado: estos colores están representados con el pensamiento y las curaciones, pues cada color nace con su curación, de esta forma son sanadas las enfermedades. Los *kumus* antiguos realizaban curaciones a la misma maloca con el fin de protegerla de otros pensadores, aunque cada persona, desde su nacimiento, poseía una capa que protege todo su cuerpo de enfermedades, accidentes y ataques, pero esta capa puede deteriorarse con el tiempo por la mala alimentación, lo que lleva a estar expuestos a futuras enfermedades.

Todo este pensamiento makuna ha sido investigado y clasificado con el fin de identificarlo como patrimonio cultural inmaterial, ya que identifica el pensamiento makuna más que sus creencias en su vida, su cosmovisión, su fuerza de vida, la relación del individuo y su entorno por medio de una serie de reglas que permiten estar en continuo intercambio de energías con el Yuruparí; una de las reglas más importantes es el respeto, el respeto por los demás, por su pensamiento, por la vida.

La maloca cosmos: mitos makuna de creación y la contabilidad del chamán

El mito makuna de los Ayawa constituye un texto fundamental en nuestro intento de reconstrucción de la contabilidad del Chamán. Según el profesor Suárez (2015, comunicación personal), se trata de un mito de creación que establece la idea de una contabilidad cósmica-ecológica, regida



por un principio de economía que busca la continuidad: ni demasiado (no debe haber exceso en la cadena trófica), ni demasiado poco (se debe garantizar la subsistencia). En este sentido, la contabilidad del Chamán no propende solo por el equilibrio natural de la cadena trófica, obedeciendo a un principio de compensación, según el cual el Chamán debe pedir permiso a los respectivos dueños espirituales de malocas de animales, mediante un intercambio de dones (comida para la subsistencia de la comunidad en este mundo, por comida sagrada como tabaco y coca que agrada a los dueños espirituales del otro mundo). Sin embargo, la contabilidad del Chamán se fundamenta en el desequilibrio energético, que solo el Chamán puede compensar a través de una función pedagógica que propenda por una solución de continuidad de la naturaleza. Existe un plus: garantizar la continuidad entre seres inanimados y animales, además de la compensación cósmica de una contabilidad ecológica de intercambios energéticos de este mundo de los vivos con el otro mundo espiritual del más allá.



Figura 7. Ayawa. Representación en una pared de maloca makuna, Pirá-Paraná.
Fuente: Trupp, 1977, p. 33).



El mito makuna de los Ayawa: el principio de continuidad

Los Ayawa	Die Adyawas
[1] En el principio ^a no había nada. Los primeros seres fueron Ayawa y Ayá que vivían en un único lugar, allí donde sale el sol. No había tierra ni aire; tan solo alrededor de uno y otro, [5] los cuales parecían papagayos.	[1] <i>Am Anfang war das Nichts^d. Die ersten Wesen waren Adyawa und Adya, die an einem einzigen Punkt lebten, wo die Sonne aufgeht. Es gab keine Erde und Luft nur im unmittelbaren Bereich dieser beiden, [5] die wie Papageien aussahen.</i>
En cada oreja tenían un palo ^b con muchos dibujos. Ayawa, que era el más viejo [Ayawa Bükü, Ayawa Viejo, el principal y sabio], dijo: “Este palo está aquí para crear el mundo”, Entonces se puso el palo de la oreja en [10] el hombro. Por eso tienen hoy nuestros hombros ^c esa forma.	<i>In jedem Ohr hatten sie einen Pflock^b mit vielen Zeichnungen. Adyawa, der ältere war, sagte: Dieser Pflock ist dazu da, um die Welt zu machen!” Dann legte er sich diesen Ohrpflock auf [10] die Schulter^f. Deshalb hat unsere Schulter heute diese Form.</i>
Cuando Adya alzó su palo, este quedó flotando en el espacio.	<i>Als Adya seinen Pflock hochhob, blieb dieser im Raum schweben.</i>
Ayawa se levantó y empujó el palo de oreja con la cabeza. Por eso, hoy tenemos una coronilla ^d . Al mismo tiempo tembló [15] el espacio.	<i>Adyawa erhob sich und sties mit dem Kopf gegen den Ohrpflock. Deswegen haben wir heute einen Scheitel. Dabei erbehte [15] der Raum.</i>
Ayawa comenzó a tararear y en seguida el palo empezó a girar y con ello creó nuevo espacio para respirar. Después el palo volvió a quedar parado. De [20] esta manera fueron los Ayawa agrandando el espacio poco a poco.	<i>Adyawa begann zu summen und gleichzeitig began der Pflock zu kreisen und schuf damit neuen Raum zum Atmen. Dann blieb der Pflock wieder stehen. Nach und nach vergrößerten die Ayawa auf [20] diese Weise den Raum.</i>
Ahora tenían más sitio para moverse. Luego crearon el primer alimento. Este fue almidón ^e (bede), que se encontraba en una cuya redonda. El más joven [Adya] comió muy poco y por eso le dio Ayawa [20] su sangre como postre.	<i>Si hatten nun mehr Platz, um sich zu bewegen. Dann schufen sie auch das erste Nahrungsmittel. Es war Särke^e, die sich in einer Kürbisschale befand. Der Jüngere ass sehr wenig, da gab ihm Ayawa [20] sein Blut als Nachspeise.</i>

^a “En el principio no había nada”. Así reza la traducción de la primera frase de nuestro intérprete la mayoría de las veces; mientras que otro informante empleó la expresión: “En tiempos antiguos”, en lugar de: “En el principio”. Ayawa y Adya, o simplemente “los Ayawas” [los hijos del mundo, ümüärī riā], son divinidades masculinas de la creación que tienen forma de papagayos. Estos demiurgos son considerados como los primeros seres, aunque ello va en contradicción con otros seres que surgieron en la misma época [lo que equivale a decir: los Ayawas surgieron de la nada].

^b En tiempos antiguos, los makuna usaban palos en las orejas, durante el rito de iniciación.

^c Con palo de orejas se formaron los hombros. Episodios etiológicos que explican nuestra anatomía actual; aparecen a menudo en los mitos de los makuna.

^d Formación de la coronilla con palos de oreja.

^e El almidón es un alimento que se extrae de los bulbos de la yuca. Los makuna consideraban “puro” el almidón; por ello también debía ser consumido para poner a alguien en dieta (menstruación, iniciación).



Los Ayawa	Die Adyawas
Ayawa se transformó en una paloma ^f pintada y por eso está pintado nuestro corazón. Se quedaron entonces mirando al palo que tenía borlas en los bordes y tiraron de ellas hacia abajo. Luego [30] las envolvieron en hojas.	<i>Adyawa verwandelte sich in eine bemalte Taube^f und deswegen ist unser Herz bemalt. Sie betrachteten nun den Pflock, der an den Enden Quasten hatte, und zogen ihm daran herunter. Dann wickelten sie [30] ihn in Blätter ein.</i>
Los Ayawa tenían una casa en la que vivía un gavián [ga jagu] ^g . Este salió y se posó sobre el palo. Al mismo tiempo cubrió con sus alas todo el espacio.	<i>Die Adyawas besaßen ein Haus, in dem ein Adler^g lebte. Dieser kam heraus und setzte sich auf dem Pflock. Dabei nahm er mit seinen Flügeln den gesamten Raum ein.</i>
[30] Por eso los Ayawa quisieron agrandar el espacio. Cogieron algunas costillas de su cuerpo ^h y las lanzaron al aire. Por eso tenemos hoy menos costillas. Ahora tenían más aire, porque ahora las costillas eran palos que [40] tenían varios colores.	<i>[35] Die Adyawas wollten daher den Raum vergrößern. Sie nahmen einige Rippen aus ihrem Körper^h und warfen sie in die Luft. Deswegen haben wir heute weniger Rippen. Sie hatten nun mehr Luft, weil die Ripp Faren auch Pflocke waren, die verschiedene [40] Farben hatte.</i>
Ayawa se transformó en un colibrí y le trajo al gavián coca y tabaco. La cuchara de la coca era de piedra. Ayawa le preguntó al gavián cómo es ahora el mundo y este contestó: “Falta [45] mucho todavía”.	<i>Adyawa verwandelte sich in einem Kolibri und brachte dem Adler Coca und Tabak. Der Coca-Löffel war aus Stein. Adyawa fragte den Edler, wie die Welt nun sei. Dieser antwortete ihn: “Es fehlt [45] noch viel!”</i>
Lanzaron entonces de nuevo el palo muy lejos y con ello agrandaron el espacio para que la gente que viniera después fuese también feliz.	<i>Sie warfen nun erneut den Pflock weit weg und vergrößerten damit den Raum, denn die Leute sollten später auch glücklich sein.</i>
Era siempre de día. No había todavía noche. [50] El único que conocía la noche era Sodá ⁱ , que parecía un sapo y poseía la olla de oscuridad (ri wari sotö). Esta olla era negra y dentro había una hormiga.	<i>Es war immer hell. Die Nacht gab es noch nicht. [50]. Der einzige, der die Nacht kannte, war Sodáⁱ, der einem Frosch gleich und der Topf der Finsternis (ri wari sotö) besaß. Dieser Topf war Schwarz und darin befand sich eine Ameise.</i>
Ayawa comenzó a bailar. Había allí [55] cuatro bailadores ^j ; Kumu Weri tenía los cascabeles y Maka Weri cantaba el baile de Ayawa. Junto a Badiya Weri se encontraba también Sita Rigu, que poseía el primer adorno de plumas. El adorno consistía en las cuatro coronas de plumas de guacamaya. Después de cada baile cambiaban [60] los bailadores las coronas de plumas.	<i>Adyawa machte einen Tanz. Es waren vier Tänzer^j [55] anwesend: Kumu veira besaß die Schellen und Maka veira sang den Tanz des Adyawa. Neben Badya weri befand sich noch Sita rigu hier, der den ersten Federschmuck besaß. Es waren dies die vier Federkronen der Guacamayo. Nach jedem Tanz wechselten [60] die Tänzer die Federkronen.</i>

^f Sobre la asociación del corazón con paloma poco se sabe.

^g Aparece ahora la figura del Gavián, sin que se pueda aclarar de dónde proviene.

^h Otra explicación etiológica sobre la configuración de nuestro cuerpo (figura 9).

ⁱ Sodá es un ser que tiene forma de sapo. Cuando un hombre mata un sapo, este le transmite la enfermedad del sueño.

^j Se relata cómo cuatro bailadores cantan la danza de Ayawa. Esta danza se canta también hoy día con ocasión de fiestas ceremoniales de los makuna (figura 11).



Los Ayawa	Die Adyawas
Después del baile fueron los Ayawa a bañarse y luego de caza. Vieron un jabalí blanco sin pelos y lo mataron sin apuntar. La flecha era del gavilán.	<i>Die Adyawas giengen nach dem Tanz baden und dann auf die Jagd. Sie sahen ein weises Wildschwein ohne Haare, das sie ohne zu zielen erlegten. Der Pfeil gehörte dem Adler.</i>
[65] Entonces ellos recibieron también del gavilán un adorno de plumas que le cambiaron a Sodá por la olla de oscuridad. Sodá vivía en una casa de puras hojas de palma milpeso [wakarika] ^k . Luego emprendieron su viaje de regreso.	<i>[65] Vom Adler bekamen sie dann auch einen Federschmuck, den sie beim Sodá gegen den Topf der Finsternis eintauschten. Sodá wohnt in einem Haus, das nur aus den Blättern der Mil Peso'-Palme^k bestand. Dann traten sie ihre Rückreise an.</i>
[70] A mitad de camino abrieron la olla y cuando sacaron una hoja se extendió ^l la noche [todo se oscureció, lo que evoca el nacimiento de las palmas que protegen sus malocas]. Lo blanco de nuestras uñas ^m viene de esa hoja.	<i>[70] Als sie in der Mitte des Weges den Topf öffneten und ein Blatt herausnahmen, verbreitet sich die Nacht. Das Weisse an unseren Fingernägeln^m stammt von diesem Blatte her.</i>
De repente, apareció un murciélago que sacó [75] los ojos a Adya y los llevó a Sodá ⁿ . En la casa de Sodá se encontraban todos los ojos de los animales. Ayawa se transformó entonces en un grillo y robó ^ñ otra vez los ojos a Sodá y se los dio a Adya.	<i>Plötzlich erschien eine Fledermaus und entriss dem [75] Adya seine Auge, die sie zu Sodáⁿ brachte. Im Hause des Sodá befanden sich alle Augen der Tiere. Adyawa verhandelte sich nun in eine Grille und stahl^ñ dem Sodá wieder die Augen, die er Adya gab.</i>
La noche se fue extendiendo cada vez más. [80] A cualquier sitio donde iban estaba oscuro. Entonces dijo Ayawa: "Quiero ahora mismo la claridad". Y mientras esto pensaba se hizo otra vez de día.	<i>Die Nacht hatte sich noch immer ausgebreitet. [80] Wohin sie auch kamen, war es finster. Da sagte Adyawa: „Ich machte jetzt die Helligkeit.“ Und während er dachte, wurde es wieder hell.</i>
Tampoco había todavía sueño. El dueño de la caja del sueño (wijo hedo) era [85] también Sodá. Los Ayawa tenían una hermosa cuya redonda pintada, que cambiaron por la caja del sueño. Cuando la abrieron, se extendió el sueño. Tiraron entonces la caja en un río. Mientras dormían tuvieron [90] diferentes sueños, de mujeres, de chagras, de fieras y de jaguares. Lo que soñaban se hacía realidad.	<i>Auch den Schlaf gab es noch nicht. Der Besitzer der Schachtel des Schlafes (wijo hedo) war [85] ebenfalls Sodá. Die Adyawas besaßen eine schön bemalte Kürbisschale, die sie gegen die Schachtel des Schlafes eintauschten. Als sie diese öffneten, breitete sich der Schlaf aus. Sie warfen dann die Schachtel in einen Fluss. Im Schlaf traten [90] verschiedene Träume auf, wie etwa Frauen, chagras, Tiere und Jaguare. Was man träumte, wurde Wirklichkeit.</i>

^k Las hojas de la palma milpeso se utilizan trenzadas como esteras en las paredes de las malocas (figura 5).

^l Sobre algunos aspectos del mito del origen de la noche, véase Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 19 [=1986, pp. 52-53].

^m Una explicación ampliada del origen de los mitos de creación del cuerpo.

ⁿ Sodá tiene una gran importancia como dueño de todos los ojos.

^ñ El motivo del robo de los ojos a veces es interpretado por algunos autores como una orientación hacia la caza.



Los Ayawa	Die Adyawas
Los Ayawa quisieron entonces crear la tierra. Fueron a visitar al dueño de la tierra; recibieron de él un trozo de tierra [95] envuelto en una hoja de tres colores. Regresaron con ello y, al abrir la hoja, se cayó el trocito de tierra que tenía la forma de un casabe ^o .	<i>Die Adyawas wollten dann die Erde schaffen. Sie kamen zum Herrn der Erde und bekamen von ihm eine Stück Erde, das in ein dreifärbiges Blatt [95] eingewickelt war. Sie kehrten damit und als sie das Blatt öffneten, fiel das Erdstückchen hinunter und wurde zu Erde. Sie hatte die Form wie ein Casabe^o.</i>
Los Ayawa fueron finalmente donde vivía el dueño de los [100] árboles (Yukö ihö). Ellos querían árboles y Ayawa le dio a cambio su corazón. Los dibujos en las maracas ^p representan las venas del corazón de Ayawa. En contraprestación, el dueño de los árboles les dio a los Ayawa los dedos gordos de sus pies y los pulgares de sus manos, que eran árboles ^q . [105] Ató los árboles y los Ayawa regresaron con ellos. Ayawa no estaba contento y dijo: “Estos árboles son muy pocos. Yo le di mi corazón, esto es, el color rojo, que vale mucho”. Sin embargo, al abrir los bejucos, comenzaron los [110] árboles a girar y se extendieron así por la tierra.	<i>Die Adyawas gingen schliesslich zum Herrn der [100] Bäume (Yukö ihö). Sie wollten die Bäume und Adyawa gab ihm dafür sein Herz. Die Zeichnungen auf den Rassel^p sind die Venen vom Herz des Adyawas. Daraufhin gab der Herr der Bäume den Adyawas seine beiden grossen Zehen und Daumen, die Bäume^q waren. [105] Er band die Bäume zusammen und die Adyawas kehrten damit zurück. Adyawa war unzufrieden und sagte: “Diese Bäume sind zu wenig. Ich gab ihm mein Herz, das ist die rote Farbe, die ist viel wert.” Als sie jedoch die Liane öffneten, begannen die [110] Bäume zu kreisen und verbreiteten sich so über die Erde.</i>
Cuando los Ayawa hubieron creado todo, comenzaron a practicar la magia y de repente la tierra se volcó: la parte de abajo se puso arriba y la de arriba [115] abajo. Al mismo tiempo apareció una montaña, que se encuentra en el centro del mundo y sostiene el cielo techo. Se llama hurití botá (poste cerro que sostiene el cielo techo) y se encuentra junto al cerro de La Pedrera ^r .	<i>Als die Adyawas alles geschaffen hatten, begannen sie zu zaubern und plötzlich kippte um: Der untere Teil befand sich oben und der obere [115] unten. Dabei entstand ein hoher Berg, der in der Mittel der Welt steht und das Firmament stützt. Er heist hurití botá (Ständer des Firmamentes) und befindet sich bei La Pedrera^r.</i>
Acto seguido los Ayawa recorrieron el mundo y [120] llegaron al raudal de Araracuara [Masá Gohe, en el río Caquetá], donde crearon el Hueco de Guacamaya (Mahá Gohe), que lleva al río Mirití Paraná. Durante su viaje aparecieron los [125] raudales de Sábalo (hu wai buru) sobre el Mirití Paraná, los de Popeyaká y, más tarde, los de Yahí yacobe en el Apaporis.	<i>Anschliessend bereisten die Adyawas die Welt und [120] kamen nach Araracuara, wo sie die Höhle des Guacamayo (maháng gohé) schufen, die zum Fluss Mirití-Paraná hinüberführt. Auf ihrer Reise entstanden am Mirití-Paraná die Katarate der Zabalos (hu wai buru), am Popayecá die [125] Stromschnellen und am Apaporis später dann die vai yacobe.</i>

^o Casabe es una tarta de pan de yuca en forma de disco que se prepara luego de [rallar la yuca brava,] extraer el veneno del tubérculo [y separar la masa y el almidón. Constituye la base alimenticia de los indígenas de la Amazonia noroccidental].

^p Las maracas son estampadas con las imágenes que los chamanes ven bajo el efecto de drogas alucinógenas [yajé].

^q [Cf. el tema de Hainuwele, la doncella asesinada de un mito indonesio de la creación, de cuyo cuerpo despedazado nacieron ciertos tubérculos que desde entonces han sido el principal alimento de la humanidad. Su padre la llamó Hainuwele, que significa “hoja del cocotero”, porque nació cuando se cortó un dedo al subirse a un cocotero y la sangre cayó sobre una hoja que germinó. El mito ha sido narrado por Joseph Campbell en su libro: Las máscaras de Dios: Mitología primitiva (1991, pp. 206-209), en el contexto de que las plantas de las que vive el hombre derivan de su muerte. El propósito fundamental de esta metáfora cósmica y la naturaleza de este ceremonial es la armonía y el bienestar de la comunidad]. Sobre algunos aspectos del mito de la creación y la introducción de plantas cultivadas entre los makuna, véase el mito Yiba y Yawira (El Origen de la Agricultura), en Etnografía makuna (Árhem, Cayón, Angulo y García, 2004, pp. 495-509).

^r El cerro de La Pedrera es una altiplanicie que pertenece al Macizo Guayanés.



Los Ayawa	Die Adyawas
Cerca del actual raudal de Jirijirimo quisieron los Ayawa construir una chagra ^s . Tenían tres hachas de piedra y trataban de [130] tumbar el árbol del agua ^t . Pero no lo consiguieron. Al día siguiente, les ayudaron los gusanos mojoyoy ^u , que en ese tiempo eran gente y así pudieron cortar el árbol. Pero Römikūmu ^v se iba por la noche y de nuevo juntaba las astillas y hacía quedar entero al árbol en secreto.	<i>Beim heutigen Wasserfall Jurijirimo wollten die Adyawas eine chagra^s machen. Sie hatten drei Steinbeile und versuchten, den Baum des Wassers^t [130] umzuschlagen. Aber es gelang ihnen nicht. Am nächsten Tag helfen ihnen die Mojoyoies^u, die damals Leute waren, und so konnten sie den Baum fallen. Aber da erschien Romi kumu^v und setzte den Baum Heimlich wieder zusammen.</i>
[135] Cuando el día siguiente volvieron los Ayawa vieron que el árbol estaba otra vez allí. Entonces se transformó Ayawa en un mico pequeño y cortó el árbol en diferentes pedazos. Cuando levantaron la tapa del árbol brotó un [140] manantial, de donde nació el río Apaporis. De los pedazos del árbol nacieron los primeros peces. El primer pez fue un barbudo (wahe bükü).	<i>[135] Als die Adyawas am anderen Tag wieder kamen, sahen sie, dass der Baum wieder stand. Da verwandelte sich Ayawa in ein kleines Äffchen und schnitt den Baum in einzelne Teile. Als sie den Deckel des Baumes hochhoben, entsprang eine [140] Quelle, woraus der Apaporis entstand. Aus den Baumteilen entstanden die ersten Fischen. Der erste Fisch war ein Barbudo.</i>
Los Ayawa cortaron luego un segundo árbol, el árbol del veneno (kogö). De éste nació [145] Wamü riaka ^w [el río del Inframundo, o río de Umarí, adonde van los muertos], que se encuentra en el mundo de abajo. Un raudal lo une con el Apaporis. En Wamü riaka viven sábalos ^x , boas y el pulpo hawa ^y [cobija], de tres cabezas, que a veces aparece en los ríos de este mundo para chupar la sangre de los hombres. [150] Los Ayawa llegaron entonces al río Taraíra (Roeya) e hicieron nacer otra montaña más extensa, weko bori hesarika.	<i>Die Adyawas fällen noch einen zweiten Baum, den Baum des Gif (kogö). Daraus entsprang der [145] wamü riaka^w, der sich unterhalb unserer Welt befindet. Ein Strudel verbindet ihn mit Apaporis. Im wamü riaka lebten Zabaloš^x, Boas und der dreiköpfige Poplyp Hawa^y, der manchmal auftaucht, um den Menschen das Blut auszusaugen. [150] Die Adyawas^y kamen dann zum Fluss Traira und liessen einen weiteren Berg, den weko bori hesarika, entstehen.</i>
Dando una vuelta muy grande, entonces llegaron de nuevo a la parte baja del Apaporis y crearon varios raudales, que debían impedir la llegada de los [155] blancos. El raudal más grande se llama Nyénone (Chorro de La Libertad, Nyénone ˘Gümü).	<i>In einem grossen Bogen gelangten sie dann wieder zum unteren Apaporis und schufen mehrere Katarakte, die ein Vordringen der [155] Weissen verhindern sollten. Der grösste Wasserfall heisst nyénome (chorro de La Libertad).</i>

^s Chagra es el nombre [en lengua geral] para ‘cultivo de yuca’ en el suroriente de Colombia.

^t El tema del árbol del agua aparece con mucha frecuencia en la Amazonia noroccidental. [Por ejemplo, en los mitos de creación de los siona y de los bora].

^u El tema de animales que ayudan a leñadores figura en los mitos provenientes del Vaupés. Un mojoyoy (calandra palmarum) es un estadio intermedio de un insecto que pone sus huevos en troncos de palma talados y que se comen crudos o asados. Los indígenas a menudo escarban las palmas para establecer el cultivo de estos gusanos. De modo que en algunos meses son “cultivados”. [wadoa, lavas de cucarrón que crecen en las palmas].

^v Römikūmu es la Mujer Chamán. A menudo se la identifica como un principio negativo del Ayawa; en muchos mitos juega el papel contrario. [Römikūmu es la creadora y la primera que tuvo el yuruparí].

^w Los Ayawa cortaron el “árbol del veneno”, de donde surgió el Río Umarí. Este río subterráneo es un lugar siniestro donde viven espíritus y hombres malvados que no tienen carne, solo huesos. En otra versión el Río Umarí es el hogar de los muertos. [Aquí se pone el sol por la noche].

^x Sábalos son una clase de peces que no se come porque provienen del Río Umarí.

^y Muy difundida está la creencia en lo descomunal. Hawa es un Espíritu-Pulpo malvado que en ocasiones surge en las aguas del Río Umarí y es muy temido por los makuna. [Este pulpo hace naufragar las canoas y mata a las personas]



Los Ayawa	Die Adyawas
Los Ayawa hicieron hendiduras en distintos sitios de la tierra, que en aquel entonces era bastante blanda.	<i>An verschiedenen Stellen machten die Adyawas Ritzungen in die Erde, die damals ganz weich war.</i>
Cuando ellos soplaron [humo de tabaco] sobre el raudal de Yuruparí [que es uno de los límites occidentales del territorio tukano], se produjeron rocas y [155] piedras, y la tierra se secó.	<i>Als sie den Yuruparí bliesen, entstanden Felsen und [155] Steine und die Erde werde hart.</i>
Todas estas cosas crearon los Ayawa para los indígenas.	<i>Dies alles die Adyawas für die Indianer geschaffen.</i>

Fuente: Trupp, 1977, pp. 31-40 (texto fijado del mito de los Ayawas y crítica textual); traducido del alemán por el profesor Suárez.

Multidimensionalidad de la medición contable en el mundo makuna

La multidimensionalidad de la medición contable en el mundo makuna puede interpretarse a partir de la historia de los Ayawa. En este mito makuna de creación, precisamente, según el profesor Suárez, asistimos al nacimiento de una ecocontabilidad cósmica con estrechos vínculos sociales con la cosmología, el chamanismo y los ritos del mundo makuna, en que la fertilidad juega un papel importante. En este sentido, la multidimensionalidad de la medición contable, en la cosmología y el chamanismo makuna, obedece a principios de *compensación* y *reciprocidad* que integran nociones de enfermedad y curación con los ritos relacionados con la agricultura, la caza y la pesca.

Según el principio de compensación, el intercambio hombre-naturaleza tiene un carácter social: si la comunidad mata gente comida para su subsistencia (animal de caza, planta) por un lado, el chamán curador está obligado a devolver su yuruparí, o fuerza vital, a su lugar de origen por el otro, para evitar enfermedades y muertes a la comunidad. La muerte de gente comida es compensada por el retorno del yuruparí primordial de todos los seres vivos, considerados como comida animal y vegetal, a su lugar de origen, mediante funciones propias del chamanismo makuna.

Según el principio de reciprocidad, la relación humanos-naturaleza está construida en términos de un intercambio recíproco, donde se cambia comida natural (una vida) por comida sagrada (coca, tabaco, yuca). El chamán curador de yuruparí debe pedir permiso en el otro mundo a los dueños espirituales de las malocas de los animales de caza —y muchos otros animales terrestres y voladores—, por el consumo de gente comida, a cambio de comida espiritual que puede tener esencia masculina (coca, tabaco) o esencia femenina (yuca).

En resumen, la mutidimensionalidad de la medición contable en el mundo makuna es un sistema abierto y no en equilibrio. La función social del chamán curador de yuruparí es aplicar un sistema de ecocontabilidad cósmica, que permite el crecimiento, la expansión y el deterioro de fuerzas de salud y fertilidad para el bienestar del grupo. La contabilidad ecológica del chamán debe garantizar que la comunidad fertilice, tanto a la naturaleza como a la sociedad, para mantener el equilibrio de la eco-cosmología makuna.

Esta actividad chamánica de ecocontabilidad corresponde al concepto makuna de *curación del mundo* (ümüãrĩ wãnõrẽ), realizada por el chamán curador de yuruparí (*he gu*), el payé que da vida al yuruparí, reconstruye el mundo y explica el movimiento de la unicidad a la multiplicidad,



a través de la historia de la creación de todas las cosas, de la agricultura y de la comida que existe sobre la tierra, pero manteniendo una conexión multidimensional con el origen de todo: *ketioka* o el conocimiento y el poder que contiene todo cuanto existe y, por ende, fuente primigenia del proceso de transformación ecológica de la indiferenciación a la diferenciación, de un mundo poblado por multiplicidad de seres.

Así que podemos decir, nos dice el profesor Suárez, que la interdependencia de unicidad y multiplicidad son aspectos complementarios de la medición multidimensional del mundo en la contabilidad del chamán. Lo que en realidad hace el *he gu* es regresar al primer día de la creación del mundo por los Ayawa, para reconstruir nuevamente este mundo, a través de un proceso de transformación cósmica de un único estado de ser, el yuruparí primordial.

Para el profesor Suárez, en la historia del nombrar el proceso ecológico de *curación del mundo*, intervienen dos palabras especializadas del amplio campo semántico de *ketioka* —particulares en lengua makuna— que configuran la contabilidad del chamán: *ümüärĩ* y *wāñōrẽ*. La interconexión semiótica entre los conceptos expresados por las dos palabras, configura lo que en este trabajo llamamos ecocontabilidad cósmica del mundo makuna. Por lo que respecta a la primera palabra, es esclarecedora la siguiente cita de Luis Cayón:

En lengua makuna no existe ninguna palabra para denominar a la naturaleza porque no conciben una unidad exterior y ajena al mundo social. La palabra que remite a un concepto cercano a una totalidad más amplia es *ümüärĩ*, que significa *mundo* o *universo*, el cual se conceptualiza como una gran maloca redonda cuya estructura está determinada por la orientación geográfica oriente-occidente con respecto al eje acuático primordial, llamado río de Leche (Öhegõa Riaka).

Cayón, 2013, p. 236.

Esto implica el manejo de *ketioka* para dar vida a todo cuanto existe, cuando se repite el viaje de creación, a través del conocimiento de una ecocontabilidad cósmica, para asegurar la sucesión de las épocas y los ciclos vitales de los seres humanos y no-humanos, viajando en el tiempo y en el espacio. Por este motivo, las concepciones de fertilidad, tiempo y espacio están imbricados en la contabilidad del chamán, cuyo fin último es la moralización de la tierra a través de instrumentos-yuruparí.

Según el mito makuna de los Ayawa, y como sabemos por otros fragmentos mitológicos de esta esfera cultural, todos los lugares que sostienen el universo fueron creados por los Ayawa, mediante el yuruparí. Se supone que hay un Ayawa en cada punto cardinal que sostiene el universo con su Pensamiento. Los Ayawa (*Ayawa mesã*) son hijos del mundo (*ümüärĩ riã*) que se convirtieron en seres, en personas. Todo era de los Ayawa porque todo había venido de ellos. Se manifestaban por medio del aire de muchos seres, como viniéndose ya para esta realidad. El mundo todavía no existía como grupos étnicos ni como selva con montes ni como ríos, donde viven humanos, animales, árboles y algunos espíritus. Eran menores físicamente que Rõmikũmu, la Mujer Chamán, pero en el pensamiento y en el poder no lo eran. De los cuatro Ayawa la historia menciona dos, el mayor era *Ayawa bükü* (Ayawa viejo), y el menor, *Adya*. Aquí no sabemos el nombre de los dos intermedios, aunque el principal y el más sabio era Ayawa a secas o *Ayawa bükü*. Ellos tenían la facilidad de ser un día cuatro y al otro día ser una multitud. No tenían necesidad de ver yuruparí porque ellos mismos eran yuruparí.

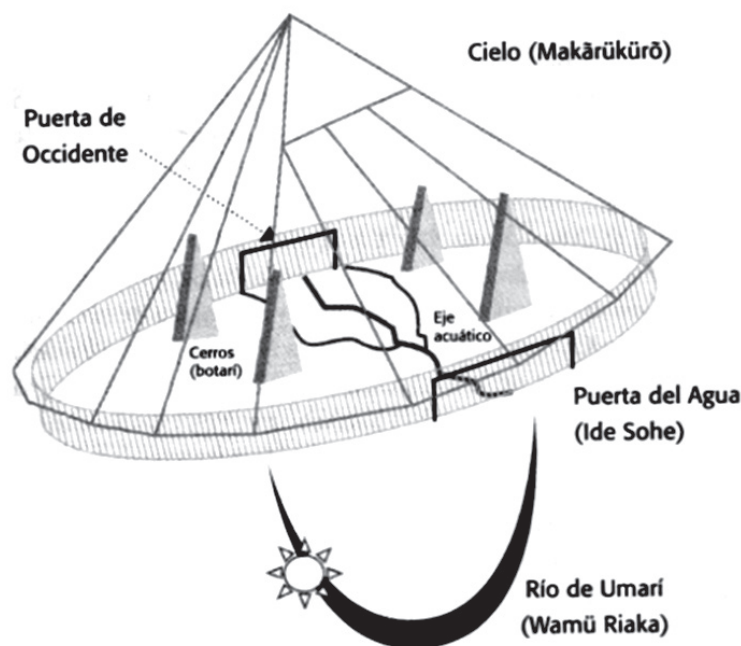


Figura 8. Maloca cosmos.
Fuente: Cayón, 2013, p. 237.

Los Ayawa representan la multidimensionalidad en este espacio. La estructura espacial del cosmos presenta un eje horizontal (orientación) y otro vertical (cielo e inframundo) que se articulan en tres planos verticales (cielo-tierra-inframundo). En este modelo, se configura un cosmos sencillo en que el cielo y el inframundo son imágenes especulares de la tierra, por el movimiento solar de oriente a occidente. El eje horizontal se piensa, en perspectiva, a partir del eje acuático primordial de la maloca cosmos (figura 8): nuestra noche es el día para los habitantes del inframundo que recorre el río Umari (*Wamü riaka*), un río subterráneo adonde van los muertos (figura 9). Si la Puerta del Agua (*Ide sohe*) nace en el mar, entonces el eje acuático del mundo es el río Amazonas, y la Puerta del Agua es su desembocadura; desde esa perspectiva macro-cósmica, la *maloca cosmos* sería todo el río Amazonas (C. Hugh-Jones, 2013, p. 331), y el río Apaporis. Pero desde una perspectiva micro-cósmica, dado que la fractalidad es una de las características de la teoría makuna del mundo, el río Apaporis sería el eje acuático primordial, y la Puerta del Agua se localiza entonces en el raudal de La Libertad, lugar de nacimiento del cosmos, y la Puerta de Occidente, en el raudal Jirijirimo. En una escala menor, con relación al territorio tradicional makuna, Caño Toaka es el eje acuático, su desembocadura es la Puerta del Agua (toda desembocadura de un río se piensa como Puerta de Agua), y toda su periferia es el cerco de maloca (Cayón, 2013, 234). De tal manera, la teoría del mundo makuna es perspectiva. Desde este punto de vista, su multidimensionalidad es relativa: palabras como *universo*, *mundo*, se refieren al macro-territorio makuna ligado con la cuenca del Apaporis y sus afluentes, en tanto que la palabra *territorio* hace referencia al espacio propio de cada grupo.



En las visiones de yajé de los chamanes, se dice que es posible ver todos los niveles cósmicos del ombligo de Ayawa, lo cual haría suponer que el ombligo manifiesta la unicidad de las cosas. El raudal de La Libertad es el lugar más importante por ser el origen del mundo. Se le considera como la fuente de donde emana la vida, la casa del nacimiento de yuruparí, las personas y todos los seres, la base de *ketioka*. Partiendo de La Libertad y siguiendo la misma lógica de construcción del universo, los Ayawa crearon, uno a uno, el territorio o maloca de cada grupo, después de haber concluido la creación de la estructura más amplia del mundo.

La capacidad de manejar el mundo pertenece al ámbito de lo que podríamos llamar una contabilidad cósmica de transformaciones de la fuerza primordial de yuruparí, y de perspectivas multidimensionales de valoración de intercambios míticos. La contabilidad cósmica es una forma particular de *ketioka* para curar el mundo.

A continuación intentaremos una interpretación del mito de los dioses Ayawa desde un punto de vista contable (tabla 3). Dado que una función primordial de la contabilidad cultural es clasificar categorías de análisis, comenzaremos por identificar la naturaleza de todos los seres míticos que aparecen a lo largo del texto makuna, en sus relaciones con animales y plantas (espíritus de animales y de árboles).

Tabla 3. Seres míticos que aparecen en texto makuna de los Ayawa.

	Nombre makuna	Género	Asociación simbólica	Característica
SERES ESPIRITUALES	Ayawa	Masculino	Papagayo	Demiurgos con rasgos de héroes culturales.
	Sodá	Masculino	Sapo	Dueño del sueño, de los ojos, etc.
	Kumu Weri	Masculino	Persona	Danzante mítico
	Maka Weri	Masculino	Persona	Danzante mítico
	Badya Weri	Masculino	Persona	Danzante mítico
	Sita Rigu	Masculino	Persona	Danzante mítico
	Rõmikũmu	Femenino	Persona	Mujer Chamán
	Ga jagu	Masculino	Gavilán	Protector de los Ayawa

Fuente: elaboración propia, con fundamento en Trupp, 1977, pp. 115-116.



Una segunda etapa en la contabilidad cultural del mito makuna de los Ayawa tiene que ver con la secuencia de tipos de temas narrativos y sus rasgos generales (tabla 4). Se identificaron diez grandes tipologías (Trupp, 1977, pp. 38-40).

Tabla 4. Secuencia de tipos de temas narrativos.

I.	Creación del espacio por los Ayawa con ayuda de un palo de oreja
II.	Aparición de la Noche 1. El dueño de la “Olla de la Oscuridad” es Sodá 2. Los Ayawa cambian la “Olla de la Oscuridad” por un adorno de plumas
III.	Restablecimiento de la claridad
IV.	Aparición del Sueño 1. El dueño del Sueño es Sodá 2. Intercambio de una “Caja del Sueño” por una cuya redonda pintada de los Ayawa 3. Propagación del Sueño con la apertura de la Caja 4. Surgimiento de los Sueños
V.	Aparición de la Tierra 1. El dueño es el “Señor de la Tierra” 2. Los Ayawa reciben de él un trozo de tierra que está envuelta en una hoja 3. Al abrir la hoja cae el trozo de tierra y se convierte en nuestra Tierra 4. Tiene la forma de un casabe (tarta de pan de yuca)
VI.	Aparición de los árboles 1. El dueño es el “Señor de los árboles” 2. Cambio de árboles, dedos gordos de pies y pulgares de manos, por el corazón de Ayawa 3. Ayawa ata los árboles. Al abrir la caja de los bejucos comenzaron los árboles a girar y se extendieron por todo el mundo.
VII.	Formación del territorio makuna por los Ayawa 1. Creación de ciertas montañas, ríos, raudales, cuevas y petroglifos 2. Römikūmu se constituye en adversaria de los Ayawa por la tala del árbol del agua 3. Aparición del primer pez a partir de los pedazos del árbol del agua
VIII.	Aparición del Río Umarí a partir de la tala del árbol del veneno
IX.	Aparición de la creación del cuerpo (figuras 10 y 11) 1. Formación de los hombros y de la coronilla de la cabeza 2. Aparición del número actual de costillas 3. La pintura del corazón
X.	Moralización de la Tierra a través de instrumentos-yuruparí.

Fuente: Trupp, 1977, pp. 38-40, traducido del alemán por el profesor Suárez.

En esta narración aparecen diversos seres espirituales que son de gran importancia en el ámbito mitológico religioso de los makuna. Junto a los Ayawa, divinidades de la creación que a veces presentan rasgos sobrenaturales y se presentan ante nosotros en la figura de Römikūmu (la Mujer



Chamán), una figura central en la tradición oral de los makuna. A pesar de que el concepto de una mujer chamán figura en casi todas las etnias tukano de la región del Apaporis y en el ritual juega un papel muy importante, apenas se menciona a Rõmikũmu en la nueva literatura. En relación con el “yuruparí” ni siquiera se menciona en forma aproximada.

Junto a la creación del cosmos, de la tierra, etc., experimentamos en la presente narración la justificación mitológica de la delimitación territorial donde viven los makuna. Ellos señalan el siguiente sistema regional como sus límites de caza y asentamiento: en el norte hasta el raudal de Casabe sobre el Pirá Paraná, indicando en el mapa el “beiju”, en el occidente hasta el raudal Jirijijimo, sobre el Apaporis, y en el sur hasta el raudal *nyénome* (“La Libertad”. Los límites orientales, que con frecuencia están determinados por tabús de caza y de pesca y la presencia de petroglifos. Una posición central juega allí el cerro de La Pedrera, *hurití botá* (*poste cerro* del firmamento) que sostiene el *cielo techo* y evita que caiga.

Los Ayawas representaban las distintas ramas del pensamiento y del poder. Quien arreglaba todo era Ayawa bükü (Ayawa viejo). Los makuna no rinden culto a los Ayawa, sino al conocimiento que legaron a los hombres. De hecho el espacio para rendirle culto al conocimiento en general, al conocimiento que dejaron los Ayawa, es la maloca. Eso es *ketioka* y los dioses no importan porque ellos ya les dejaron todo hecho. En este mundo, los makuna no tienen ninguna relación con los Ayawa, porque ellos están aparte, son gente de otro mundo. Cuando se hace curación, no se les da comida.

Dentro de los distintos tipos de casas que los makuna construyen, la maloca es la más importante. La maloca es la base de la producción económica. ¿Cómo reconstruir el pensamiento contable a partir de la maloca? Para responder este interrogante, el profesor Suárez insistió mucho en que el pensamiento contable es una forma de conocimiento en la concepción makuna de *ketioka*.

Así, la reconstrucción del pensamiento contable entre los makuna hay que hacerlo en relación con la historia del Yuruparí primordial, en el contexto de los significados de *ketioka*, en una dimensión chamánica, es decir, la manera como *ketioka*, puro poder, se va transformando para formar, por medio del yuruparí, el mundo actual que se hace tangible, material.

Sin embargo, se trata en verdad de una ecocontabilidad que va más allá de la serie de relaciones que nosotros llamamos “ecológicas”, pues tales relaciones se desarrollan en una dimensión chamánica de cadena trófica. Por ejemplo, al referirse desde un punto contable a cualquier ser, lo que interesa saber es de qué se alimenta, cuál es su hábitat, cuál es su comportamiento, cómo se reproduce, quiénes son sus predadores, con qué otros seres interactúa, cuál es su origen mítico, cómo restablecer su yuruparí a su lugar de origen a través de actos rituales de curación del mundo. Al analizar la etimología de la palabra *ketioka* en lengua makuna, se descubrió que *keti* significa ‘curar’, ‘curación’, y *oka* significa ‘palabra’, ‘historia’, ‘lengua’, ‘lenguaje’, es decir, ‘palabra de curación’ o, mejor, ‘lenguaje de curación’. En suma, *ketioka* se refiere a esos conocimientos y poderes que debe manejar el chamán y que son activados en los cantos rituales de la danza de Ayawa. De esta manera, se construye un lenguaje específico, propiamente contable, denominado ümüäre wanore (curación del mundo), que especificaremos en su momento.



Figura 10. Pintado de los cuerpos para una fiesta makuna, Yebá Masá, Pirá Paraná.
Fuente: Trupp, 1977, p. 159, fotografía VII)



Figura 11. Bailadores con adornos de plumas, Pirá Paraná.
Fuente: Trupp, 1977, p. 160, fotografía VIII)



Reconstrucción de la idea de contabilidad makuna

En el contexto general del pensamiento amerindio amazónico, la idea de ecocontabilidad makuna es constitutiva de su modo de vivir, y mantiene estrechos vínculos sociales con la cosmovisión ecológica de los grupos étnicos amazónicos de filiación tukano, en lo que se refiere a sus relaciones de conjunto con el chamanismo y las cosmologías de la Amazonia noroccidental.

¿Cómo reconstruir la contabilidad makuna? Para responder este interrogante no se puede huir de la cosmología del mundo makuna. A medida que avanzábamos en las conversaciones con nuestro tutor conseguimos captar la idea de que en el sentido empírico más ordinario, aplicado a los makunas, la contabilidad es una parte constitutiva que está estrechamente vinculada a un proceso cíclico de construcción, deconstrucción y reconstrucción de la persona humana. Ahí teníamos la respuesta, pero entonces no estábamos preparadas para comprenderla.

En este punto, el profesor Suárez insiste en que la comprensión de este hecho no está en nuestra simple curiosidad ni en la sorpresa intelectual que esto pueda suscitar en el lector, sino en presar una atención sincera, constante y minuciosa, a sus cosmologías, despojándonos del lamentable prejuicio de que *los makunas no tienen por qué saber de contabilidad*, porque no son más que sociedades primitivas cuya contribución al pensamiento contable occidental es más bien insignificante. Caímos en la cuenta de que todo ello era producto de ese vano prejuicio occidental, consistente en lo mucho que nos cuesta atribuir a nuestros indígenas su capacidad de coherencia y deducción en su pensamiento amerindio. La reconstrucción de su idea de contabilidad, a partir de su imaginario social, nos hizo cambiar nuestra idea de contabilidad. La gran lección de nuestra investigación contable sobre los makuna es que *la naturaleza de la contabilidad no es financiera ni económica: la naturaleza de la contabilidad es esencialmente social en el pensamiento amerindio amazónico, e integra nociones de enfermedad y curación con los ritos relacionados con la agricultura, la caza y la pesca*, según recalca el profesor Suárez; reiterando su posición en no ceder tan fácilmente a la pasión y a las simplificaciones de pensar la contabilidad en términos financieros, como ocurre en Occidente, o económicos en el mejor de los casos, pues la naturaleza de la contabilidad es social antes que nada.

De modo que, solo desde que decidimos pensar la contabilidad en virtud de su naturaleza social, pudimos comprender cómo el chamanismo media entre el pensamiento amerindio amazónico y la acción social de lo que podríamos llamar “ecocontabilidad”, con referencia a la construcción de la persona makuna.

En este respecto, por ejemplo, el concepto de “tiempo” para el pensamiento amerindio no tiene la misma importancia que en Occidente. En algunos grupos amazónicos ni siquiera existe una palabra para designarlo en su idioma. El antropólogo inglés Stephen Hugh-Jones, después de viajar a Colombia y a la Amazonia noroccidental (Vaupés), constata este hecho cuando se refiere a los barasana, un grupo tukano vecino que mantiene vínculos sociales con los makuna, según vimos en el capítulo anterior: “En Occidente, el tiempo es como oro. Se ahorra, se pierde, se desperdicia, o no se tiene suficiente. En lengua barasana no existe una palabra para designar el tiempo”. En la cosmología makuna existe un tiempo presente para este mundo.

La eco-cosmología makuna, constitutiva de su modo de vivir, es el contexto general de lo que podríamos denominar “la ecocontabilidad de la persona makuna”. Así, en este capítulo nos



proponemos reconstruir algunos aspectos de la contabilidad makuna, a partir de la ecología del cosmos que caracteriza la cosmología de este grupo indígena tukano, con fundamento en las principales perspectivas antropológicas de la etnología amazónica que se presentaron en el capítulo 4, especialmente en relación con algunos grupos indígenas de las tierras bajas de los ríos Pirá-Paraná y Apaporis, en el departamento colombiano del Vaupés.

Bajo la denominación de *masá goro* «persona verdadera», en lengua makuna, el conocimiento contable puede ser considerado como un *don* —en el sentido de Marcel Mauss de intercambio recíproco⁶—, mediado por dos clases de chamanes (“curadores del mundo”, *kumua*, y “payés”, *yaia*), hombres sabios que cumplen la labor de ser guardianes de fronteras metafísicas y límites ontológicos, entre humanos y no humanos, gracias a su capacidad de regenerar vida, asegurando así la reproducción de las especies de las que dependen para su sostenimiento, mediante su conocimiento y práctica chamánica, para evitar la depredación humana. En este sentido, la contabilidad sería una actividad de tratamiento de animales consumidos y de comida en general, mediante una actividad metafísica de compensación chamanística de procreación y regeneración de la vida; es decir, mediante un manejo reverente de este mundo —de los vivos—, y mediante rituales de compensación a los espíritus tutelares de los animales, para garantizar el sostenimiento de la comunidad. De esta manera el chamán *paga* a los dueños de los animales y de los alimentos su tributo por la comida consumida. Las autoras creen que esto es precisamente lo que ocurre, desde un punto de vista contable. La contabilidad entre los makuna, puede interpretarse en términos de un proceso de curación de comida que busca el equilibrio de la subsistencia de *personas humanas* y *personas animales*, que se lleva a cabo a través de una práctica chamanística, como expresión de una relación socializada y recíproca entre hombres y animales, según se argumentará más adelante.

Así, en su célebre *Ensayo sobre el don* (Mauss, 2009), el antropólogo y sociólogo Marcel Mauss sugiere que el amplio término *don* engloba un sistema de “fenómenos sociales *totales*” donde convergen todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas y morales —que, al mismo tiempo, son políticas, familiares y económicas—; estas últimas configuran formas especiales de producción y consumo o, más bien, de prestación y distribución, a los que hay que añadir fenómenos estéticos inherentes a esos fenómenos sociales que manifiestan tales instituciones, comunes en las llamadas *sociedades primitivas* o *arcaicas*, como las denomina Mauss (cf. *ibíd.*, p. 70). De esa amplia gama de fenómenos, ellos mismos muy complejos, en nuestro trabajo solo nos detendremos en uno de sus rasgos, esencial pero aislado: el carácter multidimensional de la medición contable, identificando el don con la posesión del conocimiento de una *ecocontabilidad*, por así decirlo, concebida como un fenómeno social total, para fundamentar las relaciones rituales del lenguaje chamánico —desde un punto de vista contable— de dar, recibir y devolver que se dan entre los

⁶ En el célebre Ensayo sobre el don, Marcel Mauss (1971, p. 157) afirma que el *don* es un “hecho social total” en que convergen todo tipo de instituciones sociales: religiosas, jurídicas, morales y económicas) que configuran formas especiales de producción y consumo (prestación y distribución). Así, en nuestro trabajo identificamos la sabiduría del don con el conocimiento contable como un hecho social total, para fundamentar las relaciones sociales —desde un punto de vista contable— de dar, recibir y devolver que se dan entre sociedades amazónicas, lo que ha originado un sistema de prestaciones económicas comunes en las llamadas sociedades primitivas o arcaicas. La obligatoriedad de las relaciones sociales entre un sistema de prestaciones totales ocurre entre colectividades y no entre individuos, mientras que en un sistema de prestaciones simples se diferencia entre los bienes permanentes de la colectividad y los bienes de intercambio; ambos sistemas son muy diferentes del contrato individual típico del mercado.



makuna, que ha originado un sistema de prestaciones en apariencia económicas y, sin embargo, están imbricadas en prestaciones sociales complejas. Éstas casi siempre han adoptado un carácter ritual y ecológico, común entre las sociedades amazónicas, más allá de una obligación e interés económicos.

En la sociedad makuna, la obligatoriedad de las relaciones sociales entre un sistema de prestaciones totales ocurre entre colectividades y no entre individuos, mientras que en un sistema de prestaciones simples se diferencia entre los bienes permanentes de la colectividad y los bienes de intercambio; ambos sistemas son muy diferentes del contrato individual típico del mercado.

La contabilidad del chamán

En 1975, el antropólogo austríaco-colombiano Gerardo Reichel-Dolmatoff dictó en Londres una conferencia con ocasión de la entrega de la “Medalla Huxley” al conferencista. Se publicó originalmente en inglés el año siguiente con el título “Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest”, y traducida al español por el autor como “Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial” (Reichel-Dolmatoff, 1977, pp. 356-375; pp. 307-318). Este artículo es pionero, no solo porque constituye un hito en los estudios antropológicos en etnología amazónica, sino también por ser el primero en abordar una etnología contable, a partir de su Modelo Tukano de cosmología de la selva pluvial amazónica.

Por cierto, el hecho de que la mayoría de las actividades económicas estén acompañadas por ritos, no significa que el chamán simplemente solicite que las fuerzas sobrenaturales se den en abundancia, que produzcamos mucho, que den el máximo que el ambiente pueda producir; sino más bien, que estas sustancias ofrecen la ocasión *para inventariar, para reflexionar sobre costos y beneficios, y para la eventual redistribución de los recursos* [el destacado es nuestro]. En estos momentos *la contabilidad de un chamán muestra los inputs y outputs del sistema general* [el destacado es nuestro]. En realidad la mayoría de las actividades chamanísticas, tales como los ritos de curación, el hacer llover, la reafirmación periódica de alianzas o el intercambio de comida entre grupos exogámicos, podrían ser vistas como ritos referentes a la administración de los recursos y el equilibrio biótico. Este hecho ha sido muchas veces oscurecido por la tendencia a tomar a los chamanes indígenas como meros brujos o como fanáticos religiosos.

Reichel-Dolmatoff, 1977, p. 372, en su propia traducción.

El texto de Reichel-Dolmatoff contrapone dos ontologías de la contabilidad, es decir, compara dos concepciones antitéticas de la realidad contable:

- a. El pensamiento contable occidental, fundado en la maximización de la producción de riqueza.
- b. El pensamiento amerindio de una contabilidad ecológica que busca el equilibrio biótico de los recursos naturales.

En términos generales, según argumenta Reichel-Dolmatoff, el sistema de intercambios recíprocos entre sociedad y naturaleza que caracteriza la cosmovisión de los grupos étnicos, que conforman la sociedad amazónica tukano, se puede concebir como un sistema cibernético contable, que está vinculado a prácticas chamanísticas de subsistencia.



El mundo es un sistema homeostático, como dice Phillipe Descola, en su libro *Más allá de naturaleza y cultura*, a propósito del análisis que hace del modelo cibernético de Reichel-Dolmatoff, en el cual la cantidad de energía consumida, el *output*, está directamente ligada a la cantidad de energía recibida, el *input*, en su interpretación de las particularidades de relaciones entre individuos, en un medio tan diversificado como la selva amazónica, mediante la construcción de estas dos macrocategorías cibernéticas de entradas y salidas que sugiere Reichel-Dolmatoff, cuando argumenta que la cosmología de los grupos indígenas Desana de la Amazonia colombiana puede concebirse como un proceso de adaptación ecológica, susceptible de ser explicado en términos de un análisis sistémico contable.

De todas maneras, quien desempeña el papel principal en esa búsqueda de una homeostasis perfecta es el chamán. Ante todo, este interviene en forma constante en las actividades de subsistencia a fin de cerciorarse de que no pongan en peligro la reproducción de los no-humanos. De tal modo, el chamán controlará en persona la cantidad y el grado de concentración de las sustancias venenosas vegetales preparadas por una pesca con veneno en un sector del río, o determinará la cantidad de unidades que será lícito matar cuando se detecte la presencia de una piara de pecaríes. Más aún, los rituales que acompañan a las actividades de subsistencia serían oportunidades que se le dan al chamán para “hacer el inventario de las existencias, evaluar los costos y beneficios y redistribuir los recursos”; en esas circunstancias, “el balance contable del chamán presenta el conjunto de las entradas y salidas de energía dentro del sistema. [El autor aclara que la traducción al francés de las citas en inglés de Reichel-Dolmatoff son suyas].

Descola, 2012, 38.

En la discusión comparativa de Descola sobre el modelo tukano de Reichel-Dolmatoff (1977), el abastecimiento energético de la biosfera proviene en lo fundamental de dos fuentes: 1) la energía sexual de los individuos, reprimida regularmente por prohibiciones sexuales, para que pueda retornar con rapidez al capital energético global del ecosistema (cfr. Descola, 2005, p. 37), y 2) el estado de salud y bienestar de los humanos, mediante prácticas de prevención y curación de enfermedades y un consumo alimentario rigurosamente controlado, para no desestabilizar el equilibrio entre los componentes abióticos del ecosistema, que también obtiene su energía necesaria para subsistir de los alimentos que le ofrece la naturaleza; de modo que el chamán contador debe establecer reglas que limiten la cacería y la pesca excesiva, para así regular el crecimiento demográfico y controlar el uso social del ambiente natural.

El balance contable del chamán sería el resultado de una cosmología chamánica que incentiva a cada individuo a tomar conciencia de que no es más que un engranaje de una compleja red de interacciones sociales, pero también con la totalidad del cosmos que tiende a la estabilidad. La eficacia social del balance contable del chamán, en este orden de ideas, de que los recursos naturales son limitados, es una realidad que por cierto no se tiene en cuenta en la economía neoclásica. Esta situación asigna a todos responsabilidades éticas en su comportamiento social, y en el control de prácticas económicas en el sentido de consolidar un sistema eficiente de manejo y conservación de recursos. Un modelo del cual los tukano, según Reichel-Dolmatoff, son muy conscientes.



La multidimensionalidad ecológica de la contabilidad makuna

El influyente modelo de la cosmología ecológica tukano de Reichel-Dolmatoff, brevemente el “Modelo Tukano”, ha sido objeto de dos revisiones críticas que se analizarán a continuación (ver Århem, 2001; y Cayón, 2002), en tanto que modelo cibernético de intercambios recíprocos de energía entre la sociedad y la naturaleza.

El antropólogo sueco Kaj Århem hace una revisión crítica del celebrado modelo tukano de Reichel-Dolmatoff (1977) y sugiere a su vez una lectura alternativa de la etnografía de los jívaros. En particular, su crítica propone el análisis comparativo de las variedades de animismo jívaro y tukano —uno predatorio, el otro recíproco— como lo propone Descola (1992). La propuesta de Århem constituye una contribución al estudio de las cosmologías sociales amazónicas y de temas como el de la predación, la reciprocidad y la regeneración entre humanos y animales, para devolver el alma del animal a su dueño, asegurando así la regeneración de las especies. Las similitudes entre el análisis de la etnografía makuna propuesto por Århem y el modelo tukano propuesto por Reichel-Dolmatoff son evidentes. Sin embargo, hay diferencias importantes por lo que respecta más a la interpretación que a los hechos. Århem resume el modelo Tukano de Reichel-Dolmatoff en estos términos:

Según este modelo, los tukano conciben la biosfera como un circuito de energía vital —llamada luz seminal— que emana del sol (Padre Sol). Esta energía seminal permite el crecimiento de las plantas y la maduración de las frutas silvestres, haciendo que hombres y animales se reproduzcan. Todas las formas de vida son vistas como manifestaciones diferentes de este flujo de energía. La interacción entre hombres y animales —la pesca y la cacería— se entiende como un intercambio de energías vitales análogo al intercambio matrimonial entre grupos exógamos. Vida animal se intercambia por almas humanas; es decir, que para mantener el flujo energético por cada animal muerto debe ser pagada una vida humana. El intercambio toma así la forma de un circuito cerrado en el cual las almas humanas se transforman en peces y animales de caza según el principio de reciprocidad directa.

Århem, 2001, p. 269.

La revisión del modelo tukano de Reichel-Dolmatoff propuesta por Århem enfatiza dos aspectos cruciales: 1) en el modelo tukano, la naturaleza es fecundada por la luz seminal del sol. Así, lo que distingue a la naturaleza de la sociedad es que ésta se reproduce naturalmente, mientras que la sociedad se reproduce culturalmente por medio de las normas de exogamia e intercambio. Sin embargo, Århem sugiere en su interpretación que, según los makuna, *la naturaleza es de por sí estéril*, porque *la naturaleza es inseparable de la sociedad humana y el ámbito divino*, mediado por los chamanes. Es en este sentido que espíritus, hombres, animales y plantas son interdependientes: ninguna especie o forma de vida puede existir sin las otras. 2) Århem argumenta, con base en la evidencia makuna, que la energía intercambiada entre hombres y animales, según el modelo de Reichel-Dolmatoff, *no toma la forma de un circuito cerrado* en el que las almas humanas se convierten en peces y animales de caza sobre la base del principio de reciprocidad directa. Se trata más bien de un circuito abierto, en donde la función del chamán es asegurar la reproducción y la identidad de cada especie y forma de vida, mediante sus transacciones y mediaciones con los dioses y los dueños de los animales.



En el pensamiento makuna, la contabilidad está estrechamente ligada con actividades chamánicas, especialmente las relacionadas con la curación de comida y en torno a la muerte humana, para permitir el renacer de la especie consumida. “Los ritos mortuorios, la curación de comida, la caza y la pesca son actividades que mantienen estas fronteras metafísicas, creando, reproduciendo y restaurando el orden del cosmos” (Århem, 2001, p. 283). En la visión del mundo makuna, la contabilidad es perspectiva y transformacional. Es *perspectiva* porque la contabilidad makuna representa no solo una realidad multidimensional del ecosistema, sino que hay muchas: no existe una única representación verdadera o correcta, en cuanto el mundo es percibido desde el punto de vista de diferentes clases de seres vivientes que lo habitan. Y es *transformacional*, en cuanto los makuna tienen una eco-cosmología inseparable de la práctica económica que posibilita la transformación entre animales y humanos, porque todos son *gente* vestida con distintas pieles. De modo que una forma de ser fácilmente se convierte en otra en la contabilidad chamánica de los makuna, que castiga el desequilibrio de fuerzas, en la comunidad cósmica integral. “La caza y la pesca más allá de las necesidades de la unidad doméstica requieren de la mediación del chamán. Hay racionalidad y concepción de un intercambio recíproco entre humanos y animales, al igual que los intercambios entre los grupos sociales” (Århem, 1990, p. 125).

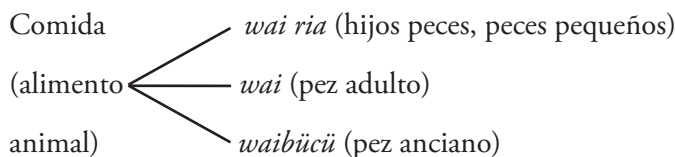
En el lenguaje chamánico, la contabilidad makuna puede reconstruirse en términos de una cadena trófica de comedores y comida. Dichos ámbitos se articulan mediante la curación del mundo o ümüäre wanore, que corresponde muy bien a la idea de *contabilidad* entre los makunas, según nuestra hipótesis. Se trata de una *ecocontabilidad* cuya finalidad es la fertilidad del mundo, a través de una actividad chamánica preventiva, curativa, destructiva, purificadora y fertilizadora de este mundo —el de los vivos— en sus vínculos sociales con el otro mundo —el mundo espiritual (véase figura 11).



Figura 11. Proceso contable de curación del mundo.
Fuente: Århem, 1990, p. 118.



Los seres vivos —incluyendo las plantas— se denominan *masā*, es decir, “gente”. Los peces, en su forma aparente son *wai*, pero cuando los makunas se refieren a los peces como seres espirituales, dicen: *wai masā*, literalmente “gente pez”, que viven como espíritus no-humanos en el otro mundo (un mundo intangible de la “gente espíritu”), después de la muerte, cuando las almas abandonan las formas diferenciadas de este mundo, en el tiempo mítico de la muerte, para luego renacer mediante una actividad chamánica como cuerpo en igual o diferente forma: hombres (*masā*), peces (*wai*), o pez anciano o verdadera comida (*waibücü*), en el tiempo presente de la vida. Así, en el lenguaje cotidiano, y desde el punto de vista de los hombres (*masā*, gente), todo alimento animal se divide en tres categorías, a saber:



En el esquema de Århem, *waibücü* significa “pez viejo”, o “pez anciano”, pero también “comida verdadera”, “comida real”, o “comida propia”, y se relaciona con toda clase de animales de caza. El proceso eco-contable como cadena trófica se representa en la figura 12.

Comedor	-----	comida/comedor	-----	comida
<i>yai</i>	→	<i>masā</i>	→	<i>wai</i>
“jaguar”	-----	“gente”	-----	“pescado”

Figura 12. Esquema de contabilidad makuna en términos de cadena trófica.

Fuente: Århem, 2001, p. 273.

La cadena trófica comida/comedor se define en relación con una “ego-categoría central”, desde el punto de vista de los seres humanos (*masā*), el universo se divide en alimento humano (*masā bare*), incluyendo a todos los animales y plantas que son alimento para los hombres, y los “comedores de hombres” (*masā bari masā*), los depredadores que, según los makuna, se alimentan de seres humanos. En el idioma chamánico, la categoría de depredadores es designada por el predador supremo, el jaguar (*yai*), y la categoría de comida por el alimento prototípico humano, el pescado (*wai*), formando así un sistema tripartito de clasificación cósmica con base en la cadena alimenticia:

- yai*, en el lenguaje común designa tanto el “jaguar” como el “chamán curador”. Pero en el contexto de la clasificación cosmológica del lenguaje chamánico significa “aquellos que se alimentan de nosotros”, donde “nosotros” puede referirse a “cualquier forma de vida”.
- masā*, en lenguaje común se aplica a la gente, los seres humanos, pero también puede utilizarse para designar cualquier categoría de seres vivientes.



- c. *wai*, en lenguaje común significa “pez”, pero también puede designar cualquier clase de alimento: desde el punto de vista de los seres humanos significa “nuestra comida”, es decir, animales comestibles y plantas (*wai*, comida), en tanto que desde el punto de vista de los espíritus predadores (*yai*, jaguares), “nuestra comida” significa “aquellos que se alimentan de nosotros”.

Segunda parte. La medición contable en el mundo makuna: economía *etic*

Como veremos al destacar nuestro interés etnográfico por los aspectos económicos de la contabilidad cultural, con respecto a la multidimensionalidad de la medición contable, si se quiere enfatizar que la naturaleza de la contabilidad es *social* (dado que la economía es tan solo un factor de identidad del campo contable) —insistió el profesor Suárez—, se necesita algo más que estudiar los fundamentos económicos de la contabilidad financiera. Por la sencilla razón de que hay una “economía *emic*” y una “economía *etic*”, en el sentido de Marvin Harris (1996, 273-274).

De la perspectiva antropológica *emic* nos ocupamos en la primera parte del presente trabajo, cuando se reconstruyó la multidimensionalidad de medición contable del mundo makuna, adoptando un patrón socio-ecológico de realidad, con el fin de determinar en qué proporción las cosmologías del mundo makuna se acercaban al patrón elegido. En definitiva, eso fue lo que se trató de reconstruir en la primera parte, cuando se estudió la multidimensionalidad de la medición contable, desde la perspectiva antropológica de una “economía *emic*” del mundo makuna; es decir, desde el punto de vista del nativo, o concepción interna de sus prácticas sociales.

En esta segunda parte, estudiaremos la multidimensionalidad de la medición contable, desde la perspectiva antropológica de “economía *etic*” (Harris, *ob. cit.*, p. 274), en la que hay que estudiar la multidimensionalidad de la medición contable del mundo makuna, en el marco de las categorías analíticas y cuantitativas válidas para la comparación intercultural, tales como cultura, patrimonio cultural y natural de la Nación, medición multidimensional, estadísticas con respecto al acceso de los recursos, y demás categorías de la contabilidad cultural; una vez conocido en qué consiste la multidimensionalidad de la concepción interna de los makuna de medición contable, al igual que las características, sus parámetros y los elementos de esta etnia, tratando de analizar cómo el mundo exterior los afectó o si su cultura traspasó fronteras, e influyó en otras.

Reconocer el patrimonio cultural y natural de los pueblos indígenas

Las actividades mineras están transformando rápidamente la selva virgen de la Amazonia colombiana en un basurero de troncos cortados, fuentes hidrográficas contaminadas, vertederos de grava, y tierra yerma. El descubrimiento del oro en el pueblo makuna, a mediados de los años 1980s, transformó sus procesos de medición contable, de una ecocontabilidad fundada en el perspectivismo amerindio de la Amazonia, cuya naturaleza es esencialmente social, a una contabilidad financiera, que ya no ve en el oro “las lágrimas del Sol”, sino una fuente de riqueza imprescindible del mundo capitalista moderno. La cosmología makuna en que están arraigados los procesos de medición contable de la Gente de Agua, como las de muchas sociedades amerindias, se han su-



mergido en un delirio por las mercancías irreversible, en la medida en que, por desgracia, se tala la selva tropical amazónica.

El proceso capitalista y el mundo Makuna

La concepción capitalista de los conceptos de calidad de vida y riqueza acercó al hombre blanco a las tierras amazónicas, por su riqueza material y el interés por la explotación de los recursos naturales que allí se encontraban. Por dichas motivaciones se dio el primer acercamiento a estas culturas, e infortunadamente, fueron convertidos en esclavos.

Posteriormente, el interés de evangelización de la religión católica (salesianos, monfortinos y javerianos) penetró en estas tierras, y se llevaban los niños indígenas con el fin de educarlos en los internados, desde su perspectiva misionera. En cierta medida, la presencia de estos misioneros debilitó a los caucheros porque protegieron a los indígenas frente a los abusos de éstos. Sin embargo, fue más perjudicial para la difusión del conocimiento ancestral, porque este proceso trajo consigo la intervención en la estructura social, ya que se les prohibía hablar su lengua y realizar sus rituales y prácticas culturales, lo cual es fundamental para la construcción del cuerpo cosmos, de acuerdo con el pensamiento de los makuna. Estos hechos ocurrieron en el siglo XIX, pero Colombia no mostró interés en las tierras bajas y sus habitantes (Cayón, 2013, p. 112).

El estado colombiano se sirvió de caucheros y de misioneros para tener alguna presencia en la región con el propósito de controlar las zonas fronterizas. Para ello, adjudicó a los caucheros el derecho a trabajar en las tierras baldías y los bosques nacionales desde comienzos del siglo XX, y dejó en manos de la iglesia la tarea de civilizar a los “salvajes”, de conformidad de su proyecto de Nación basado en los ideales hispanistas y católicos dirigidos a la asimilación de los indígenas, según los cuales se incorporaría a los indios en las economías regionales, una vez que los misioneros cumplieran su labor civilizadora. Debido a la baja cantidad de misioneros asignados para la región del Apaporis y Pirá Paraná, éstos hacían viajes cortos en los que bautizaban a los niños y aún intentaban llevarse a algunos infantes para los internados (...) De esta manera, el proyecto de construcción del Estado quedó en manos de pocas personas, pero aún así consiguió alguno de sus propósitos, como el de definir fronteras territoriales e identificar a su población en territorios apartados.

(Cayón, 2013, p. 113).

Luego, el caucho se convirtió en uno de los motores de avance tecnológico que permitía el avance mecánico de las máquinas. El Amazonas se convirtió en interés de la explotación de caucho por la extracción de látex, los inmigrantes trabajadores consideraban a los indígenas como salvajes y caníbales, los líderes de aquellas mercaderías los tomaban como trabajadores que tenían que pagar los muertos generados por la reacción de los indígenas a las acciones violentas de los explotadores ambientales. Ya en la “década de 1920 había pocos asentamientos en el Pirá Paraná y el Apaporis, estaban prácticamente desolados (...) pues los indios estaban refugiados en la selva y vivían en estado de terror” (Cayón, 2013), lo cual generó migraciones de dicho grupo étnico: algunos se fueron a vivir a la Pedrera, para estar cerca de sus hijos que se encontraban en los internados, otros ocuparon el Apaporis, el Mirití Paraná y el Pirá Paraná, iniciando así la reconstrucción de sus prácticas rituales y el control de su territorio.



Esa interrelación del hombre blanco con los grupos indígenas ha permitido que ambos sean beneficiarios de los recursos naturales del Amazonas, y que los grupos indígenas conozcan nuevas herramientas para su trabajo, tales como las palas, grabadoras, los cigarros, ropas y alimentos, tal como se observa en el documental “Apaporis, secretos de la selva” (Dorado Zúñiga, 2012).

Esto demuestra que lo importante en la cultura es la preservación del conocimiento y las tradiciones, a pesar de que sea permeada externamente, puesto que “toda cultura tiene implícita la tradición y el cambio, por cuanto ello es parte de la naturaleza del hombre. Cuando se pierde este dualismo se corre el riesgo de que una determinada cultura desaparezca” (Carvajal, 1995, p. 21).

Impacto político de la apuesta de una etnología amazónica de rescate

Los antropólogos visitantes del Amazonas a finales de los años sesenta e inicios de los setenta del siglo XX, encontraron a los makuna dispersos y no en aldeas, por lo tanto, el proceso de aldeamiento en el Apaporis y el Pirá Paraná se inició después de 1975, hasta la década de los ochenta, gracias a las asociaciones indigenistas de antropólogos creadas por el Instituto Colombiano de Antropología, con el fin de realizar investigaciones de etnología de rescate.

Desde allí se planteó a las comunidades indígenas la conveniencia de que se agruparan en aldeas para defenderse de los blancos, que crearan tiendas comunitarias para acceder a los bienes occidentales y que vivieran de acuerdo a sus costumbres sin trabajar para los blancos.

(Cayón, 2013, p. 118).

Reconocimiento de comunidades indígenas por el Estado colombiano

En la década de los ochenta, el Estado, orientado por el Ministerio del Interior con el fin de promover el reconocimiento y la conformación de comunidades indígenas, buscaba líderes de los grupos indígenas, para que fueran interlocutores legítimos frente al Estado. Es de esta manera, como el Estado colombiano comenzó a ejercer control sobre las tierras del Apaporis y, finalmente, en el año 1981, a través de la Resolución 0104 del 15 de diciembre, expedida por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA), se reconoce el resguardo indígena Mirití Paraná, conformado por los pueblos: Yukuna, Tanimuka, Matapi, Makuna, Cavayari, Miraña, Letuama, Maku, Cubeo, Yauna, Huitoto y Carijona (Instituto Colombiano de Desarrollo Rural, 2010).

Actualmente, en las aldeas predominan las casas unifamiliares que desplazan a las malocas como centros de vivienda; sin embargo, la vida ritual solo es posible en la maloca, así que cada comunidad tiene al menos una y, además de esto, la distribución de las casas unifamiliares está modelada en las divisiones internas de la maloca, las cuales señalan el lugar en que deben ubicarse.

(Cayón, 2013, p. 119).

Los makuna, como cultura indígena e hijos del agua, han mantenido su identidad cultural a pesar de los múltiples cambios sociales presentes en la civilización, y los ataques del hombre blanco contra su mundo. Su pensamiento ha trascendido no solo de generación en generación, como se ha mencionado anteriormente, sino que también ha trascendido fronteras; por ejemplo, las culturas indígenas asentadas en la cuenca amazónica que contienen diversidad de etnias, comparten



creencias entre ellas, lo que determina que estas culturas sean únicas. Sin embargo, debido a los diversos hechos actuales tales como deforestación, conflictos sociales, guerras con grupos armados, entre otros, se ha generado la preocupación de los gobiernos para lograr su preservación.

En Brasil, la cuenca amazónica cobija, por ejemplo, más de una tercera parte del país, allí “viven aproximadamente 240 tribus, que suman un total de unas 900.000 personas, lo que equivale al 0,4 % de la población brasileña” (Watson Fiona, s.f.). El Gobierno ha reconocido parte de su territorio para dichas etnias indígenas, y determinó aproximadamente el 13% del territorio para ellos, ubicado cerca de la cuenca amazónica.

En la década de los noventa, la Constitución Política de Colombia de 1991 reconoce a los grupos indígenas y la preservación de su cultura. El contacto de los grupos étnicos amazónicos en relación con los hombres blancos está fundamentado en el proceso de ordenamiento territorial; de esta manera se rescata lo siguiente:

Artículo 7. El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana.

Artículo 8. Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación.

Artículo 9. Las relaciones exteriores del Estado se fundamentan en la soberanía nacional, en el respeto a la autodeterminación de los pueblos y en el reconocimiento de los principios del derecho internacional aceptados por Colombia.

De igual manera, la política exterior de Colombia se orientará hacia la integración latinoamericana y del Caribe.

Artículo 10. El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe.

(Constitución Política de Colombia, art. 7-10).

Así mismo:

Artículo 18. Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia.

Artículo 19. Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva.

Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley.

(Constitución Política de Colombia, art. 18-19).

De esta manera, se considera la cultura como fundamento de la nacionalidad diversa, y un derecho ciudadano de patrimonio colectivo que es un factor de la identidad de la Nación de su libre creación y conocimiento, y así:

Artículo 70. El Estado tiene el deber de promover y fomentar el acceso a la cultura de todos los colombianos en igualdad de oportunidades, por medio de la educación permanente y la enseñanza científica, técnica, artística y profesional en todas las etapas del proceso de creación de la identidad nacional”

(Constitución Política de Colombia, art. 70).



Respecto al patrimonio cultural, la Carta Magna, indica:

Artículo 72. El patrimonio cultural de la Nación está bajo la protección del Estado. El patrimonio arqueológico y otros bienes culturales que conforman la identidad nacional, pertenecen a la Nación y son inalienables, inembargables e imprescriptibles. La ley establecerá los mecanismos para readquirirlos cuando se encuentren en manos de particulares y reglamentará los derechos especiales que pudieran tener los grupos étnicos asentados en territorios de riqueza arqueológica.

Así, se establece el proceso de ordenamiento territorial, en el cual el reconocimiento a los indígenas corresponde al Plan Nacional de Desarrollo y al Estado. Se pretende que los indígenas hagan un inventario de los recursos naturales de sus territorios y vean las potencialidades productivas en cada uno de ellos. Desde la perspectiva de Cayón, (2013), el Estado necesita involucrar a los indígenas en su proceso capitalista e involucrar a los grupos indígenas como ciudadanos, siempre y cuando sean autosostenibles y generen riqueza a la Nación.

A pesar de las dificultades por la preservación del patrimonio cultural y natural que aporta el mundo makuna y su conocimiento ancestral, la Carta Magna es considerada como mediadora para promover y fomentar el reconocimiento por parte del Estado de los derechos sociales, económicos y culturales de los grupos indígenas en su integración con la sociedad occidental.

La principal dificultad es el etnocentrismo, sin duda, por el narcisismo que suele tener una sociedad en creciente industrialización, que mira por encima del hombro a las llamadas sociedades o civilizaciones “primitivas”, simplemente porque no se ajustan a su propio esquema de “progreso”, aunque canalizado por cierta fascinación, lo que en muchas ocasiones disimula saqueos y pillajes en aras del progreso, hechos con altivez a expensas de la historia.

Nosotros nos vamos a encontrar que muchas civilizaciones de las que denominamos primitivas tienen aspectos en que son mucho más evolucionadas que la nuestra; y especialmente un aspecto en que la nuestra ha hecho una involución.

(Zuleta, 2010, p. 53).

Este tipo de desajustes también se vislumbra entre la complejidad cultural de grupos indígenas y el “etnocentrismo” técnico y económico de los blancos. Por fortuna ello ha provocado cierta incomodidad, a la cual se ha hecho frente recurriendo a alguna hipótesis histórica, por lo general *ad hoc*, para la formulación de política de inclusión social.

Aunque han tenido que pasar por múltiples inconvenientes, como el robo de tierra, las etnias mantienen su comunicación entre ellas. De igual manera, mantienen muchas costumbres en común y aunque muchas etnias se aíslan, aún conservan su identidad cultural. Para ellas no son relevantes los cambios de la civilización; por ejemplo, no les interesa un colegio donde puedan estudiar, si saben cuidar y preservar la naturaleza, nada les faltará; si les llegase a faltar algo, lo único que deben hacer es entrar en la selva y allí lo conseguirán.

Unesco reconoce la sabiduría ancestral Yuruparí en Colombia

Cada año el Comité Intergubernamental de la Unesco, como organismo internacional, se reúne para evaluar la inscripción de expresiones culturales, cuya identidad requiere medidas urgentes de salvaguarda, bajo ciertos criterios. Desde el año 2009 hasta 2014, este comité inscribió 38 elementos, 12 programas, proyectos y actividades, 90 elementos específicos, entre otros.

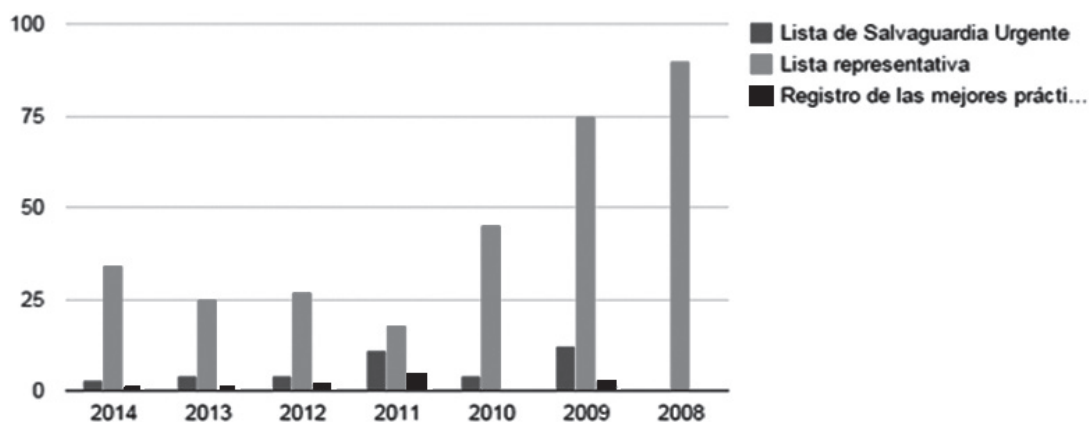


Figura 13. Inscripciones de patrimonios inmateriales, Unesco
Fuente: Unesco, 2011.

En la figura 13 se puede observar el nivel porcentual representativo de la lista de salvaguarda urgente; en el año 2011, cabe resaltarlo, en dicha lista se encontraron los conocimientos tradicionales de los chamanes Jaguares de Yuruparí en Colombia; tal reconocimiento fue otorgado para reconocer y proteger:

Las estructuras míticas y cosmológicas que componen los conocimientos tradicionales de los chamanes jaguares de Yuruparí, los cuales constituyen el patrimonio étnico de numerosos grupos étnicos asentados a orillas del río Pirá Paraná, que fluye en el Departamento del Vaupés, al sudeste de Colombia.

Según la sabiduría ancestral, el Pirá Paraná es el centro de un vasto espacio denominado el territorio de los Jaguares de Yuruparí, cuyos sitios sagrados encierran una energía espiritual vital, que nutre a todos los seres vivos del mundo.

Los chamanes jaguares siguen un calendario de rituales ceremoniales, basados en sus conocimientos sagrados tradicionales, con miras a agrupar a la comunidad, curar a las personas, prevenir las enfermedades y revitalizar la naturaleza.

Los rituales comprenden canciones y danzas que embellecen los procesos de curación. Se reputa que la energía vital y los conocimientos tradicionales de los chamanes se han heredado de un mítico Yuruparí omnipotente, una anaconda que vivió como persona y que se encarna en unas preciadas trompetas sagradas fabricadas con madera de palma.

Cada grupo étnico posee sus propias trompetas Yuruparí, que son el elemento central de un ritual muy estricto denominado *Hee Biki*. Durante la ejecución de este ritual, se transmiten a los jóvenes varones, normas tradicionales para la preservación de la salud del cuerpo y la conservación del territorio, en el contexto de su paso a la edad adulta. Los conocimientos tradicionales sobre la preparación de alimentos y los cuidados a niños y mujeres embarazadas se transmiten entre las mujeres.

(Unesco, 2011, en línea).

Este conocimiento y su interacción con la naturaleza, han hecho que los diversos gobiernos de Latinoamérica preserven su identidad, de manera tal que sea posiblemente medible, aunque éste sea un desafío para la contabilidad; pues las teorías fundamentales de la medición abordan, por



lo general, problemas de representación, unicidad y significación. Más en la contabilidad, cuando se trata de retomar estos problemas, con el fin de otorgar un posible valor social a través de una herramienta de medición, que pueda reconocer el atributo y relevancia significativa que contiene la identidad cultural en una etnia, cuando realmente se quiere identificar estos aspectos formales del patrimonio cultural inmaterial.

Gracias a dicha problemática, la Unesco generó el marco de estadísticas culturales, el cual se convirtió en una herramienta basada conceptualmente, con el fin de efectuar una medición amplia de las expresiones culturales. Aunque son conscientes de que la medición, y más aún, la categorización de identidades culturales, es difícil, por los grandes cambios, los nuevos paradigmas y comportamientos culturales que existen en cada país.

Para ello, es necesaria una taxonomía definida que permita ser actualizada, aunque: (...) las herramientas tradicionales, los métodos y las estadísticas culturales no son obsoletos. Todavía proporcionan las bases de toda investigación, pero su eficacia se redefine a diario junto con los límites del campo dentro del cual podrían ser adoptados coherentemente. Las nuevas metodologías, métricas y métodos de análisis son muy importantes para comprender tendencias y hechos específicos, especialmente en el campo de las TIC.

(Unesco, *ibid.*)

Se puede determinar que para identificar y reflejar los listados de inventarios de patrimonios inmateriales para salvaguarda, es necesario observar los aspectos históricos y significativos presentes en la memoria de las comunidades indígenas, para valorar su identidad. Quienes tienen tal responsabilidad, no solo deben medir su participación cultural, sino que también deberán ofrecer una comprensión compleja de dichos fenómenos, donde se utilicen herramientas y métodos nuevos o viejos, que demuestren las diferencias relevantes de los grupos sociales, las hipótesis subyacentes, las restricciones y los límites de cada parte a investigar; para que se conviertan en la riqueza que se debe proteger, teniendo en cuenta que para formar una identidad es necesario tener aspectos físicos, socioculturales y cognitivos, cuya interrelación formará aspectos estéticos, espirituales, políticos y emocionales.

Con base en el documento *Manual del Marco de Estadísticas Culturales de la Unesco 2009*, No 2, la naturaleza compleja y de múltiples dimensiones de la producción y el consumo cultural, no se puede explicar por medio de un parámetro, ya que inclusive dentro los países existe la tendencia natural de comparación, por ende, fue necesario crear un manual que fuera manejable en la medición nacional, donde se pueda observar un sistema de medición capaz de capturar, confrontar y contextualizar los efectos culturales, ello independiente de si son objeto de transacciones financieras o no.

De acuerdo con lo anterior, se puede afirmar que el entorno interno de los makuna, su pensamiento, su cosmovisión ha sido profundamente llamativo para el externo, pues ellos han mostrado su identidad cultural y han protegido la misma, incluso con sus propias vidas; lo cual ha trascendido en el entorno externo y ha sido reconocido y protegido por organismos internacionales como la Unesco, que ha protegido su pensamiento y algunas de sus manifestaciones, como rituales, y la representación por medio de las malocas. Aunque el sistema de medición cambie de



acuerdo con las características propias de cada Nación, se requiere que este sistema tenga aspectos y variables claras, tanto subjetivas como objetivas, que permitan una medición multidimensional. Un sistema que incluya métodos de cálculo, donde existan instrumentos de cálculo y medición, que permita que otras actividades cognoscitivas y materiales puedan tener una representación matemática, y cuya representación parta de una concepción cultural que se fundamente en bases psicológicas, socioculturales y didácticas.

Conclusión

En nuestro intento de reconstrucción de la contabilidad del chamán makuna, fue preciso abordar dos grandes cuestiones metodológicas, sin lo cual era muy difícil avanzar en la investigación: 1) la reconstrucción de la idea de contabilidad en los makuna y su comparación con la idea de contabilidad en Occidente; y 2) la comprensión de la etnología makuna, en el contexto de sus criterios de medición contable. La superación de estas dos dificultades hizo terriblemente difícil la investigación, debido a nuestra deficiente formación en el campo de la etnología cultural, siguiendo el camino de la etnología amazónica, pues el trabajo implicaba establecer relaciones interdisciplinarias entre contabilidad y antropología. Comenzando por la *contabilidad cultural*, un tipo de contabilidad no monetaria que mide y representa el patrimonio cultural de una organización social, y con mayor razón, base imprescindible de un objeto de estudio todavía en ciernes, *terra incognita*, que podríamos denominar *etnocontabilidad* o *etnología contable* de las sociedades amazónicas de las que forman parte el pueblo indígena makuna, al igual que otros veinte grupos, como los barasana y el universo entero de la gente de la Anaconda, que pertenecen a la familia lingüística tukano oriental. Si no fuera por nuestra convicción de emprender este reto —que nos hizo partir de ceros en más de una ocasión y ser objeto de implacables críticas de diversas personas—, hubiéramos desistido de la investigación para enfrentarnos a temas más occidentales y económicos de la medición contable.

Para el caso de los makuna, es necesario conocer su pensamiento *-ketioka-*, ya que de acuerdo con éste se actúa en el grupo étnico, con el fin de preservar los conocimientos de sus ancestros. Se plantea como hipótesis que la dimensión contable entre los makuna ha de pensarse como un caso específico de *ketioka*, el conocimiento makuna que constituye la base de toda su cosmología y orienta cada una de sus prácticas sociales. La contabilidad makuna, como *ketioka*, es una especie de contabilidad ecológica cuya etnología puede explicarse en términos de equilibrio de fuerzas energéticas que configuran el *yuruparí*, pero a su vez en términos de desequilibrio que es regido por el principio de continuidad de la cadena trófica: *ni demasiado* (no debe haber exceso en la cadena trófica), *ni demasiado poco* (se debe garantizar la subsistencia).

Así, la contabilidad del chamán makuna no solo busca el equilibrio natural de la cadena trófica, obedeciendo a un principio de compensación, mediante un intercambio de comida para la subsistencia de la comunidad en este mundo, por comida sagrada como tabaco, yuca y coca, proceso que se realiza mediante actividades chamánicas con seres espirituales.



Sin embargo, la contabilidad del chamán también mide y valora el desequilibrio energético, que solo el curador de yuruparí, el contador cósmico de los makuna, puede compensar a través de una función pedagógico-ritual que propende por una solución de continuidad de la naturaleza. Tal desequilibrio, en virtud de los principios de continuidad y de compensación que regulan la contabilidad del chamán makuna, puede entenderse como un plus: garantizar la continuidad entre seres inanimados y animales, a través de una compensación cósmica de una contabilidad ecológica de intercambios energéticos entre este mundo de los vivos, y el otro mundo espiritual del más allá.

El carácter multidimensional de la contabilidad del chamán makuna mide y valora vínculos sociales: desde la perspectiva del nativo, la contabilidad se concibe como una actividad chamánica que busca el equilibrio ecológico de las fuerzas primigenias del yuruparí; desde la perspectiva del observador, en cambio, la contabilidad cultural ha de diseñar modelos contamétricos que permitan medir y valorar la eficacia social del patrimonio cultural inmaterial de los Makuna, para una gestión cultural que incluya el establecimiento de características, parámetros y elementos propios de la dimensión social de la contamentría.

De acuerdo con lo anterior, se demuestra la hipótesis planteada en esta investigación, en el sentido de que la medición en contabilidad es multidimensional, desde la perspectiva étnico-contable, presentándose de esta manera como una herramienta de gestión cultural contable.

Respecto a identificar los conceptos y teorías de medición contable en relación con la multidimensionalidad de la medición contable, se concluye que la contabilidad es una ciencia social que debe capturar elementos que conforman la verdad por correspondencia, donde se parte de aspectos cualitativos para generar posteriormente datos numéricos.

Al establecer la relación de la medición contable multidimensional con la contabilidad cultural, partiendo de la verdad como coherencia, se concluye que la contabilidad cultural está por desarrollarse. Por tanto, todas las investigaciones relacionadas con el tema son incipientes todavía, a pesar de que se han dado algunos conceptos por otros autores, para efectos de esta investigación se genera el concepto de *contabilidad cultural* como: una ciencia social que consta de un sistema de información que permite identificar, valorar y medir el proceso individual y social del ser humano, en lenguajes simbólicos e imaginarios con el fin de controlar dichos recursos tangibles e intangibles.

Para medir la cultura es necesario conocer la realidad, partiendo del crecimiento y desarrollo de la sociedad, con el fin de mejorar la gestión cultural, al ser complejas las relaciones sociales. Es allí donde se establece la multidimensionalidad, generando de esta manera un argumento que afirma que la medición en contabilidad es multidimensional.

En relación con reflejar la perspectiva de la medición contable multidimensional en el aspecto cultural en el caso de los Makuna, se concluye que la medición, en el caso de la cultura, debe especificar el objeto de estudio. De esta manera, teniendo en cuenta las características, parámetros y elementos, se establecen las dimensiones necesarias al momento de medir con fines de gestión cultural.

La lucha del grupo étnico, que ha sido acompañada por antropólogos y líderes del grupo, es porque su sistema de conocimiento permanezca en el tiempo, de acuerdo con las tradiciones de sus ancestros, donde se viva conforme a unas reglas de respeto con la naturaleza, consigo mismos y con su pensamiento.



Acorde con lo anterior, en esta investigación se toma como centro de estudio a la concepción del *Pensamiento Makuna* —*ketioka*— representado en la maloca, la cual es la visión física del cosmos, un sitio sagrado: de allí se desprende el conocimiento para vivir según el calendario ecológico y cultural.

La contabilidad cultural está en desarrollo y requiere un estudio profundo del objeto. Para el caso del patrimonio cultural inmaterial, es necesario conocer las concepciones de los antropólogos y estudios previos.

Para la contabilidad es necesario realizar un consenso social de la medición, tanto para la financiera, que tiene un mayor desarrollo de investigación, como para la social, la cual será diversa por la multidimensionalidad que trae consigo.

Al establecer unas posibles líneas de investigación, se considera necesario lo siguiente: formación en contabilidad cultural desde la perspectiva social, delimitación de la contabilidad cultural en las líneas de investigación *patrimonio cultural material e inmaterial*, formación de formadores en contabilidad cultural, formación del contador como gestor cultural, e investigación contable en medición para la unificación de criterios e intento de consenso social.

Finalmente, el concepto de verdad contable en el pensamiento amerindio amazónico se da de manera diferente a la racionalidad de la verdad contable en el mundo capitalista. En la contabilidad del chamán, tal como vimos en la primera parte del presente trabajo, donde se da un intercambio simbólico de comida, en el contexto de una cadena trófica. El chamán debe pedir permiso al *dueño* de una maloca cosmos particular, por ejemplo, al dueño de la maloca de danta, que será consumida en *este mundo* —el mundo de los vivos—, a cambio de comida sagrada —tabaco y coca— que recibirá el dueño de maloca en el *otro mundo* —el mundo donde viven los muertos en espíritu—. La contabilidad del chamán es una contabilidad ecológica del cosmos. La multidimensionalidad de la medición contable está asociada a ritos de fertilidad, para compensar la fuerza del Yuruparí de cada ser vivo que se utilizará como comida en este mundo, retornándola a su lugar de origen, garantizando así su reproducción. Esto sería un problema muy interesante para la idea Contametría del profesor Rafael Franco, pero esto sería otro trabajo, bastante arduo por cierto.



Referencias

1. Århem, K. (1990). Ecosofía Macuna. En: Correa, François (ed.). *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, ICAN, pp. 105-122.
2. Århem, K. (1991). Los macuna en la historia cultural del Amazonas. *Boletín Museo del Oro* 30, pp. 83-95.
3. Århem, K. (1998). *Macuna: The Portrait of an Amazonian People (Photographs by Diego Samper)*. Washington, DC: The Smithsonian Institution Scholarly Press.
4. Århem, K.; Cayón, L.; Angulo, G. & García, M., comp. (2004). *Etnografía macuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua* (conversaciones con Roberto García, Marcos Macuna, Ismael Macuna, Manriqueña Barasana, Olga Día, Marta Macuna, Berzabé Macuna). Bogotá, Colombia-Göteborg, Suecia: Acta Universitatis Gothoburgensis, Gothenburg Studies in Social Anthropology / Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH.
5. Ariza Ruiz, E. D. (2014). *Paradigma tecnológico y crisis ecológica. Una reflexión desde el pensamiento amerindio*. Ciudad de Concepción, Chile: Academia Libre y Popular Latinoamericana de Humanidades.
6. Bucheli, M., Castillo, C., & Villarreal, J. (2010). Reflexiones sobre el patrimonio cultural y la contabilidad. *Revista Criterios*, 5-25
7. Cabrera Becerra, G. (2010). El geral y la colonización en el alto río Negro-Vaupés. En: Margaritas Chaves y Carlos Del Cairo (compiladores), *Perspectivas antropológicas de la Amazonia contemporánea* (pp. 365-390). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana.
8. Carroll, L. (1960/2012). *Alice's Adventures in Wonderland & Through the Looking-Glass* (featuring the original illustrations by John Tenniel with an Introduction by Martin Gardner, and a new Afterword by Jeffrey Meyers, New York: Signet Classics.
9. Carroll, L. (1970/1988). *Alicia en el país de las maravillas* (traducción y prólogo de Jaime de Ojeda; Ilustraciones de John Tenniel). Madrid: Alianza Editorial.
10. Carvajal, L. (1995). *Teoría y Práctica de la Gestión Cultural*. Bogotá: Instituto San Pablo Apostol
11. Cayón, L. (2013). *Pienso, luego creo. La teoría Makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
12. Cayón, L. (2002). En las aguas de Yuruparí. Cosmología y chamanismo Macuna. Bogotá: Ediciones Uniandes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO.
13. Cayón, L. (2009). La persona macuna. Más allá del interior y el exterior. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 23(40), pp. 279-300.
14. Davis, W. (2015). *El río. Exploraciones y descubrimientos de la selva amazónica* (traducción de Nicolás Suescún). Bogotá: Fondo de Cultura Económica / El Áncora Editores.
15. Descartes, R. (2001). *Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe.
16. Descola, Ph. (1992). Societies of nature and the nature of society. En A. Kuper (ed.). *Conceptualizing Society*. Londres: Routledge.
17. Descola, Ph. [2005] (2012). *Más allá de naturaleza y cultura* (trad. Horacio Pons). Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores.
18. Dorado Zuñiga, A. (Dirección). (2012). *Documental Apaporis, Secretos de la Selva* [Película]
19. Foucault, M. (2002). *El Sujeto y el Poder*. En la red.
20. Franco Ruiz, R. (1989). *Contabilidad integral. Teoría y normalización* (1ª. ed.). Armenia, Quindío, Colombia: Investigar.
21. Franco Ruiz, R. (1995). *Contabilidad integral. Teoría y normalización. Los modernos aportes a la gestión contable* (2ª. ed.). Armenia, Quindío, Colombia: Investigar.
22. Franco Ruiz, R. (2014a, enero-junio). El problema de la verdad y la contabilidad. *Criterio Libre* 12 (13), pp. 165-190.
23. Franco Ruiz, R. (2014b, enero-junio). Fundamentos ontológicos para la construcción del concepto de Contametría. *Revista Científica General José María Córdova* 12(13), pp. 43-71.
24. Franky, C. E. (2010). El camino del pensamiento es uno solo. Autonomía étnica y neocolonialismo entre los tanimuca y macuna del bajo Apoporis. En: Margaritas Chaves y Carlos Del Cairo (compiladores), *Perspectivas antropológicas de la Amazonia contemporánea* (pp. 309-334). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana.
25. Friedemann, Nina S. de & Arocha, Jaime(1982). *Herederos del jaguar y la anaconda*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
26. González, M. S. & Rodríguez, M. L. (2000). *Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva*. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
27. Guattari, F. (2000). *Las tres ecologías* (traducción de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta). Valencia: Editorial Pre-Textos.
28. Guillén, N. [1930] (1969). *Antología mayor* (edición de Andrés B. Couselo). La Habana, Cuba: Ediciones Huracán: Instituto del libro.



29. Harris, M. (1996). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI Editores.
30. Harris, M. (1998). *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.
31. Harris, M. (2011). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
32. Hugh-Jones, Ch. [1979] (2013). *Desde el Río de Leche. Procesos espaciales y temporales en la Amazonia noroccidental* (traducción, Norma Constanza Zamora; editora, Edna Rocío Rivera Penagos). Bogotá: Ediciones Universidad Central.
33. Hugh-Jones, S. [1979] (2013). *La palma y las pléyades. Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental* (traducción, Juan Manuel Pombo; editora, Edna Rocío Rivera Penagos). Bogotá: Ediciones Universidad Central.
34. Investigación sobre los makuna (1974, enero-abril), *Colombia Ilustrada* 4(13), pp. 18-20.
35. Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
36. Martín Ortega, E. (2014). *Los Evangelios*. Madrid: Cátedra.
37. Mattessich, R. (1964). *Accounting and Analytical Methods*. Illinois
38. Mauss, M. [1923] (2009). Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas (estudio preliminar y edición por Fernando Giobellina Brumana; traducido por Julia Bucci). Buenos Aires: Katz Editores.
39. Mauss, M. [1938] (1971). "Sobre uma categoria del espírito humano: la noción de persona y la noción del yo". En: *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid, pp. 307-333.
40. Mead, M. (2000). *Antropología, la ciencia del hombre*. Editado en línea por www.elaleph.com.
41. Ministerio de Cultura. (2006). *Makuna, gente agua e hijos de la Anaconda Yuca*. Bogotá, Colombia
42. Nicolás, J. A. & Frápolli, M. J. (2012). *Teorías contemporáneas de la verdad*. Madrid: Tecnos.
43. Overing, J. & Passes, A. (2000). Introduction. Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology". En: Overing, Joanna y Passes, Alan. (eds.). *The anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London, New York: Routledge.
44. Reichel-Dolmatoff, G. (1977). Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial. En *Estudios antropológicos*, pp. 355-373. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
45. Reichel-Dolmatoff, G. (1986). *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
46. Rivera, J. E. [1925] (1942/1981). *La vorágine* (decimoséptima edición). Buenos Aires: Editorial Losada.
47. Serres, M. (2004). *El contrato natural*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
48. Suárez Pineda, J. A. (2014). En busca de la eficacia social de la representación contable. Una revisión semiótica de la sociedad arcaica a la sociedad capitalista. *Teuken Bidikay. Revista latinoamericana de investigación en organizaciones, ambiente y sociedad*, pp. 56-76.
49. Suárez Pineda, J. A. (2015). Conversaciones sobre eco contabilidad en el pensamiento amerindio amazónico. Comunicación personal (Grabada las autoras de este trabajo).
50. Trupp, Fritz (1977). *Mythen der Makuna*. Wien: Institut für Völkerkunde der Universität Wien.
51. Unesco (2011). Los conocimientos tradicionales de los chamanes jaguares de Yuruparí. Recuperado el 10 de junio de 2015 de: <http://www.unesco.org/culture/ich/es/RL/los-conocimientos-tradicionales-de-los-chamanes-jaguares-de-yurupari-00574>
52. Vargas Sánchez, C. A. (2012). *Contrato ético con la naturaleza* (tesis de maestría). Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
53. Watson F. (s.f.). *Indígenas de Brasil*. Recuperado el 23 de enero de 2015 de: <http://www.survival.es/indigenas/brasil>
54. Zuleta, E. (2010). El arte en las sociedades primitivas, en *Arte y Filosofía* (pp. 50-74). Medellín: Hombre Nuevo Editores.