



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**

www.aibr.org

Volumen 13

Número 2

Mayo - Agosto 2018

Pp. 169 - 188

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Mujeres en el origen. Una distribución *pumé* de los seres del cosmos

Gemma Orobitg Canal

Universidad de Barcelona

Recibido: 25.10.2017

Aceptado: 23.05.2018

DOI: 10.11156/aibr.130203

RESUMEN

Discuto la distribución de los seres en la cosmología *pumé*, un grupo indígena de los Llanos de Apure, en el sudoeste de Venezuela. Como sucede con los grupos amerindios en general, los *pumé* no poseen una noción equivalente a *humanidad*. En su lugar, distinguen dos clases principales de seres: aquellos con los que establecen una relación de continuidad a través del intercambio de las almas, y aquellos con los que no es posible intercambiar las almas: seres sanguinarios entre los que se cuentan ciertos espíritus, algunas especies animales y los *blancos*. En este escenario, las mujeres *pumé* representan el único tipo de ser capaz de establecer relaciones directas con los seres sanguinarios. La sangre se revela también central para entender la relación y la distinción entre los seres.

PALABRAS CLAVE

Cosmología, ontología, mujeres, almas, sangre.

WOMEN IN THE BEGINNING. A PUME DISTRIBUTION OF THE BEINGS OF THE COSMOS

ABSTRACT

I discuss here the distribution of beings in Pume cosmology, an indigenous group of the Llanos de Apure, southwest Venezuela. As with Amerindian groups in general, the Pume do not have a notion quite equivalent to that one of Humanity. Instead, they distinguish two main classes of beings: those with whom they establish a relationship of continuity through the exchange of souls, and those with whom souls cannot be exchanged: bloodthirsty beings which include certain spirits, some animal species and white people. In this scenario, Pume women represent the only type of being able to establish direct relationships with these bloodthirsty beings. It is argued here that blood is central to understand the relationship and distinction between these two classes of beings.

KEY WORDS

Cosmology, ontology, women, souls, blood.

Agradecimientos

A César Díaz, a quien nunca podré agradecer lo suficiente lo que me enseñó sobre la cultura *pumé*, y a toda la comunidad *pumé* de Riecito, que me acogió desde 1989.

Introducción

Como sucede con los grupos indígenas de las tierras bajas sudamericanas en general, los indígenas *pumé* de los Llanos de Apure en Venezuela¹ no emplean un término o expresión equivalente a la noción europea de *humanidad*: «humanidad», como un conjunto de cualidades específicas a los seres humanos y que los distingue del resto de los seres de la naturaleza. En términos generales, los *pumé* se ajustan a la noción animista según la cual los seres que pueblan el cosmos comparten un mismo tipo de alma o «interioridad», que representa el principio de continuidad entre las clases de seres, y se distinguen por un cuerpo o «contenedor» específico para cada comunidad o especie y que representa el principio de discontinuidad entre las clases de seres (Descola, 2005; Viveiros de Castro, 2004b). Dado que en este esquema ontológico todas las almas se caracterizan por su condición de humanidad, dicha humanidad se encuentra presente en todos los seres. Si bien esta definición, como he observado, se aplica sin dificultad a la ontología *pumé*, este trabajo está dirigido a mostrar ciertas singularidades en la etnografía de este grupo, que obligan a complicar el

1. Los *pumé*, conocidos también en la literatura etnográfica como *yaruro*, son tradicionalmente un grupo de cazadores-recolectores, organizados en pequeñas comunidades (entre 40 y 80 personas), asentadas en las sabanas del Estado Apure en el sudoeste venezolano. Ubicadas en zonas de difícil acceso y de creciente conflictividad, en esta región fronteriza con la República de Colombia, hasta los primeros años del siglo XXI las distintas comunidades del eje fluvial constituido por los ríos Riecito y Capanaparo, seguían subsistiendo —aunque con dificultades, debido a la reducción de su territorio por las distintas colonizaciones criollas que implantan la ganadería extensiva de vacuno— de la caza, la pesca, la recolección y la agricultura de roza y quema; y seguían practicando aún su tradicional nomadismo estacional en razón de las particularidades del ecosistema de los Llanos de Apure. A partir del año 2007, la mayor parte de las comunidades *pumé* del eje fluvial Riecito-Capanaparo se sedentarizan, optando, incentivadas por los proyectos del Gobierno venezolano, por una subsistencia basada sobre todo en la agricultura y la ganadería. Mi trabajo de campo con los *pumé* se inició en el año 1989, y hasta el año 2007 pude ser testigo de las transformaciones profundas, en todos los ámbitos de la cultura *pumé*, en relación con esta progresiva sedentarización. Según el censo indígena de Venezuela del año 2011, el grupo está constituido por 9.479 personas. El origen de su lengua, el *yaruro*, es controvertido, aunque la mayor parte de los estudios lingüísticos coinciden en señalar que se trata de una lengua independiente con nueve dialectos.

esquema animista general. Estas especificidades introducen formas nuevas de reconocer la organización y distribución de los seres en el cosmos y añaden algunos matices a la propia caracterización indígena de lo «humano» entre las poblaciones de las tierras bajas de América del Sur.

La principal distinción ontológica *pumé* se establece a partir de la diferenciación entre aquellos que participan en el circuito de tránsito de las almas (*pumethó*, «esencia vital») y aquellos que no solo no participan en este intercambio de esencias vitales, sino que lo ponen en peligro atacando y destruyendo los cuerpos que las almas necesitan habitar. Los primeros, entre los que se encuentran los humanos, los dioses (*oté*)², algunas especies animales y determinados objetos, establecen entre sí una relación de *continuidad e identidad* por medio de su participación en un circuito de intercambio de almas. Esta clase de seres comparte e intercambia igualmente ciertos fluidos³, sobre todo la sangre, de modo que compartir almas y sangre es precisamente aquello que define la común condición humana de todos ellos. Con la segunda clase de seres, en cambio, no se verifica semejante intercambio de almas. Estos seres incluyen principalmente los «espíritus del paisaje» (*yaruká*), los «espíritus de las profundidades» (*enandiëremé*) y los criollos o blancos (*nivé*).

Todo esto significa que, si en términos generales las almas representan el principio de continuidad entre las especies, la posibilidad de intercambio o no de estas introduce una división de los seres más compleja que la sola la diferencia corporal —ampliando la noción contemporánea de *animismo* establecida por Philippe Descola (2005)—. Una de las implicaciones de semejante distinción es que la clase «humano», definida por tener y poder intercambiar un alma (*pumethó*), se expande desde los humanos indígenas hasta incluir, como hemos visto, a los dioses (*oté*), animales y objetos: como veremos, todos ellos son *pumé*, «humanos». En contraste, con la clase de seres con los que los indígenas no comparten ni intercambian sus almas, se establece una relación de discontinuidad y antagonismo. Los «espíritus del paisaje» (*yaruká*), los «espíritus de las profundidades

2. Los *pumé*, cuando hablan de las tierras a las que acceden las almas durante el sueño, la enfermedad o el ritual, se refieren a ellas como *oté dabú*, «las tierras de los dioses». Traducen en español el sustantivo *oté* por «dios». Los *oté*, junto con los *tió* (espíritus intermediarios entre los *oté* y los *pumé*) son los seres que habitan las tierras del *Allá pumé*. Si bien no todos los *oté* actuales participaron en la creación del mundo, todos ellos tienen un lugar central en las decisiones que organizan la vida social. Esta participación de los *oté* se da a través de la ceremonia del *Töbé*, en la cual, a través de los cantos, los *pumé* y sus dioses (*oté*) dialogan y toman decisiones. Por otro lado, la palabra *oté*, como adjetivo, posee también el sentido de «jefe» o «anciano», aquel ser que tiene un conocimiento claro de lo que es ser *pumé*.

3. Gow (1991), entre otros, ha detallado cómo se construye relación compartiendo comida, o cuidados, para la región del Bajo Urumamba.

de la tierra» (*enandiëreme*), y una serie de animales y entes asociados a ellos, se caracterizan por ser sanguinarios⁴, devoradores de cuerpos, violentos, ruidosos, y otras cualidades más específicas a algunos de ellos como son la pilosidad excesiva o el mal olor. Los citados seres representan una gran amenaza para la supervivencia de los *pumé*, mayor incluso que los blancos que, siendo también una categoría de seres distinta a los *pumé*, con los que tampoco intercambian almas, son considerados genéricamente como menos peligrosos. En definitiva, se trata de un entendimiento de lo humano y lo no-humano radicalmente distinto al modo de identificación naturalista (Descola, 2005).

Las páginas que siguen examinan la distinción entre estas dos clases de seres. Es una división que se origina en el momento de la creación del mundo y que, por esta razón, desde un punto de vista *pumé*, es un estado del cosmos inmodificable. Desde el inicio, los creadores dejaron un mundo en el que deben convivir dos clases de seres en constante conflicto, pero cuya existencia es central para que este se mantenga tal y como fue creado. Para entender esto, comenzaré por tratar de identificar los aspectos más significativos de la distinción y relación entre ambas clases. A continuación, mostraré la naturaleza de las relaciones dentro de cada clase. Y, finalmente, me detendré en la posición que ocupan las mujeres *pumé* en esta distribución de los seres. Las mujeres representan, en efecto, un grupo clave para entender las relaciones entre ambas clases de seres, dado que, como veremos con cierto detenimiento, si bien pertenecen claramente a la clase de los humanos, pueden casarse y tener descendencia con ciertos espíritus miembros de la clase no humana. Tales matrimonios se muestran como un revelador privilegiado de los principios ontológicos *pumé*.

Seres *pumé*: la circulación de almas

Las almas circulan entre los seres. Esto significa que cualquier cuerpo —el de un indígena *pumé*, un ave, una maraca, una hamaca o un dios— es un potencial contenedor, aunque sea temporalmente y en circunstancias bien determinadas, de las almas de los otros seres. Los *pumé*, como es característico en muchos grupos indígenas americanos, conciben el cuerpo como el envoltorio exterior del alma (Orobitg, 2001; Viveiros de Castro, 2012: 133). El cuerpo, en lengua *pumé*, es denominado *ikhará* que significa, literalmente, «piel hueca». Las almas *pumé*, para manifestarse, necesitan de estos cuerpos/envoltorio a los que incorporan y dan vida.

4. En el sentido de que son seres que se sienten muy atraídos por la sangre, hasta el punto de que parecen necesitarla, pues el gusto por la sangre los define como seres.

La circunstancia decisiva que revela esta circulación de las almas entre los seres *pumé* es el momento de la muerte. Las almas de los seres que mueren son rehechas en las tierras de la creadora, *Kumañí*, para renacer incorporando cualquier otro ser. «*Todo lo que puede verse en la sabana es pumé*», insisten los adultos en sus conversaciones con los jóvenes y los niños durante los trayectos por la sabana. Los humanos, los animales, las plantas e incluso los dioses, en el principio de los tiempos, todos eran *pumé*. El loro antes era un *pumé*, el araguato o mono aullador antes era un *pumé*, el pájaro carpintero era *pumé*, también el danto, el ratón, el chigüire o capibara, el conejo... todo lo que existe era *pumé*. En el principio, todos eran *pumé*. Así, uno a uno, nombrando todos los animales de la sabana, se insiste en esta humanidad original compartida. Se trata de una consideración que aparece también de forma recurrente en los mitos sobre la creación *pumé* del mundo, reunidos en el libro *La diosa del pulgar preñado* (Obregón Muñoz, Castillo y Díaz Pozo, 1986: 305-385). El tránsito de las almas entre los seres *pumé* involucra a todos estos seres, humanos en los orígenes, y que siguen compartiendo esta cualidad, precisamente a través de este intercambio. Estos mismos seres se prestan sangre —untada o consumida— en los momentos en los que la vitalidad de algunos de ellos se ve seriamente comprometida.

Si la circulación de almas se produce fundamentalmente como consecuencia de la muerte, también es posible observarla durante el ritual del *Tōhé*, la ceremonia central de los *pumé*. Durante el ritual, las almas (*pumethó*) de los cantadores que participan en la ceremonia —todos los hombres adultos *pumé*— dejan momentáneamente el cuerpo para dirigirse a las tierras de los dioses (*oté*). Solo así el cuerpo puede ser poseído por otra alma del cantador, igualmente denominada *pumethó*, que es la que sabe escuchar las palabras que los *tió* (espíritus intermediarios entre los *pumé* y sus dioses) vienen a dictarle, en nombre de los *oté* (dioses), durante el *Tōhé*. Al final de la ceremonia, se revierte el intercambio inicial de las almas, y los cantadores acaban la ceremonia con su alma principal —el alma con la que cada uno ha nacido, sueña y vive cotidianamente—, que de nuevo ha incorporado el cuerpo. Cuando el que canta en el ritual es un cantador experimentado, las almas (*pumethó*) de los dioses (*oté*) incorporan su cuerpo. El cantador se transforma, en el curso del canto, en el propio dios que transmite directamente su palabra a los *pumé*. Al final del *Tōhé*, las almas migran para incorporar de nuevos sus cuerpos originales (Orobitg, 1998).

Si bien las almas de todas las especies son esencialmente idénticas, cada una posee atributos característicos que producen un comportamiento específico durante el período en el que animan un determinado cuerpo

(*ikhará*). A lo largo de la vida de un ser, el alma va adquiriendo unas especificidades que la identifican con ese cuerpo/contenedor al que da vida. Es por esta razón que, después de la muerte, el alma debe ser rehecha para poder así dar vida al nuevo cuerpo que va a incorporar, ya sea un humano, un dios, un animal o un objeto. Desde el momento de la incorporación del alma, el cuerpo debe ser cuidado y elaborado para reunir los humores corporales apropiados que permitan al alma mantenerse en él. Mediante este trabajo sobre el cuerpo, se logra ir estableciendo los vínculos o, en otras palabras, la identificación con el alma que le hace vivir.

El ejemplo de las maracas servirá para ilustrar un caso concreto de intercambio de almas y del proceso de identificación. Las maracas son concebidas como los cuerpos de los *tió*, estos «espíritus intermediarios entre los *pumé* y sus dioses». A través de las diminutas piedras que dan el sonido, esto es, la vida a la maraca, estos espíritus se manifiestan durante el ritual del *Tōhé*, dictando, al hombre que la posee, la palabra de los dioses, las estrofas del canto. Todo hombre *pumé* posee una maraca que recibe en el momento de su paso a la edad adulta. Este momento está marcado por la iniciación al «buen sueño», aquel en el que el alma consigue llegar a las tierras de los dioses, así como el inicio de la participación como solista en el turno de canto entre los hombres adultos, que es la parte esencial de la ceremonia del *Tōhé*. En el momento en el que el joven iniciado recibe su maraca, las piedrecitas aparecen en su interior y son incorporadas por los espíritus *tió*, que tendrán en ella su cuerpo y acompañarán a su dueño en la ceremonia del *Tōhé*, durante toda su vida. La maraca es un instrumento inalienable que solo su dueño puede utilizar sin peligro. El proceso de elaboración, desarrollo y cuidados de la maraca es paralelo al que sigue el cuerpo de su dueño, para quien ha sido fabricada especialmente. Ambos cuerpos, el del dueño humano y el de la maraca, necesitan de una serie de tratamientos paralelos que permiten a las almas que les dan vida mantenerse en ellos. Los cuidados establecen una identidad entre ambos seres, hasta el punto de que la muerte o destrucción de uno conlleva la del otro (Orobig, 2016). Cuando el humano muere, su alma deja el cuerpo para siempre para dirigirse a las tierras de la creadora y «ser renacida» —esta es la expresión *pumé*—, tal y como sucede con las almas que animaban la maraca, las cuales la abandonan para incorporarse de nuevo al circuito de intercambio de las almas.

Como he apuntado, este estado de cosas se estableció en el momento de la creación. En el origen, la creadora, *Kumañí*, formó primero el cielo y la tierra, y seguidamente los árboles y las plantas. Después creó a los *pumé* y todo lo que ellos necesitan para vivir, los animales de la sabana, las aves y los peces o, como los denominan los *pumé*, las «aves de las

profundidades». De hecho, todos estos seres, a excepción de los árboles y las plantas, tienen alma (*pumethó*). Sin embargo, como los árboles y las plantas ya fueron creados, aunque se corten, vuelven a brotar. Lo mismo sucede con las almas (*pumethó*). Fueron creadas al principio. «*No se conoce el número de almas que fueron creadas y que son todas revividas. Vienen de distintas partes, por eso hay una gran cantidad de revividas*», explica el renombrado cantador César Díaz. Las palabras de Don César aluden a que todos los seres comparten la misma interioridad: las almas (*pumethó*), que fueron creadas en el momento del origen del mundo, y que después de la muerte son renacidas, literalmente *pumethó bedó*, para incorporarse en nuevos seres. César Díaz insiste en la diferencia entre la creación —que solo fue al principio de los tiempos— y el renacer o el revivir de las almas (*pumethó*) que circulan por todos los seres, animales, objetos, dioses y los «hijos de la tierra», que es la expresión que se utiliza para referirse a los hombres y mujeres *pumé*. «*Cuando llega Allá (a las tierras de la creadora, Kumañi), el alma (del ser que ha muerto) se cae, se tambalea. Así es como se revive. Es distinto. Así no es como fue creado el mundo...*» (Obregón Muñoz, Castillo y Díaz Pozo, 1986: 153). En el momento de la creación, tuvo también lugar la creación de los blancos (*nivé*), pero, como siempre se insiste, estos fueron creados «a la sombra de los *pumé*», lo que significa que los blancos dependen de los *pumé* para poder seguir viviendo. El árbol y su sombra expresan, en lengua *pumé*, la idea de protección y primacía.

Los seres depredadores: la otra clase de gente

El mundo hubiera quedado bien así, me explicaba la anciana Ramona Yánez, de la comunidad de Riecito, solo con los *pumé* y los blancos (*nivé*). Sin embargo, *Ici Aí*, el *trickster* (embaucador), el principio antagonista que formó el mundo tal y como es ahora, decidió crear aparte a los espíritus *yaruká* (espíritus del paisaje):

Los dioses (*oté*) fueron los primeros creadores. Por ellos nosotros existimos. Ellos crearon cuando nosotros no existíamos. Cuando no había ningún viejo de los de antes. A todos nos creó primero. Nos creó cuando nosotros no existíamos, para que ahora viviéramos todos. Pero los espíritus *yaruká* nos están acabando. Si no fuera por ellos vivirían todos los *pumé*. Los *pumé* no se enfermarían. Los *yaruká* están acabando con nosotros. Porque ellos no fueron creados junto con nosotros. Porque nosotros no fuimos creados junto con ellos en el principio. Mejor hubiesen creado solo a los blancos (*nivé*). Ellos nos hubieran querido. Los espíritus *yaruká* no son así. Nos tienen rabia. Fueron creados al principio, cuando dieron la creación. Fue *Ici Aí*, al principio quien los sacó...

Fue *Içi Aí*, al principio quien los sacó (Ramona Yánez, de la comunidad *pumé* de Riecito, marzo de 1993).

Içi Aí, el *trickster*, trastorna la armonía de la creación del mundo y es el responsable de la aparición de los espíritus *yaruká*, así como de otros seres que se caracterizan por succionar la sangre o comer la carne del cuerpo/envoltorio. Los espíritus *yaruká* y los animales a ellos asociados son «gente» —esto es, tienen alma—, pero su aspecto y su comportamiento evidencian que se trata de una clase de «gente» distinta. Todos ellos tienen unas tierras (*dabú*) diferentes a las de los seres *pumé*, es decir, los «humanos». Por ejemplo, las almas, también denominadas *pumethó*, del gavilán caricare o chiriguare⁵, del buitre negro americano (zamuro)⁶ o del buitre americano de cabeza roja (oripopo)⁷, los cuales se alimentan de carroña o de animales recién nacidos, habitan póstumamente lugares distintos de los de las almas «humanas». «*Cuando los niños los matan flechados* [en los juegos, pues no son animales de caza que se consuman] *sus almas reviven en otra parte*», explicaba un hombre *pumé* (Obregón Muñoz, Castillo y Díaz Pozo, 1986: 154). También el resto de los animales que depredan y consumen carne pertenecen a esta otra clase de seres sanguinarios. *Içi Aí* les dio estas características en el momento de la creación, al igual que a los animales ponzoñosos, como las serpientes, la mantarraya o ciertos insectos, especialmente los mosquitos. En otros casos, como los del caimán y el jaguar, fueron creados *pumé*, pero por causa de su desviación sanguinaria fueron apartados por su misma familia *pumé* y, al sentirse abandonados, se establecieron en las profundidades de la tierra.

En cuanto a los espíritus *yaruká*, sus tierras están situadas en la sabana, pero son invisibles. Estos «espíritus del paisaje» son descritos con cuerpos masculinos, peludos, de una vellosidad negra que les cubre incluso la cara. Sus ojos, rojizos, apenas pueden verse debido a las mechadas de pelo que les caen sobre el rostro. Sobre la cabeza llevan penachos de plumas. «*De unas plumas que no hay por aquí* —explica Francisco Delgado—, *son de guacamaya*»⁸. «*Así es* —explica César Díaz—, *llevan unas plumas coloradas que se mueven y les permiten volar porque tienen sus casas en lugares altos*». Algunos *pumé* han visitado sus tierras durante el sueño y explican que cultivan maíz y se parecen a las tierras *pumé*,

5. *Pumé*: *teñé*. Zoo. Ave: *Milvago chimachima*.

6. *Pumé*: *mokhé*. Zoo. Ave: *Coragyps atratus*.

7. *Pumé*: *maç*. Zoo. Ave: *Cathartes aura*.

8. Tuve esta conversación sobre los *yaruká* con el anciano Francisco Delgado, al que todos llamaban Francisco Viejo, que vivía en ese momento en un asentamiento cercano a la comunidad de Riecito, al que él mismo puso el nombre de Rabo de Iguana. Era el mes de marzo de 1991.

pero allí tienen animales a los que cuidan como ganado⁹. Entre estos se cuentan las chenchenas o guacharacas de agua¹⁰ —parecidas al faisán, pero con el cuello y la cola más largos—, aves autóctonas de la cuenca del Orinoco. Su cara es blanca, sin plumas, los ojos de color rojizo y una cresta serrada en la cabeza, tienen poca capacidad de vuelo, pero pueden tanto trepar como zambullirse en las lagunas, así como un aparato digestivo único entre las aves: como los rumiantes, usan la fermentación bacteriana en la parte delantera del estómago, lo que explica que emitan un olor fétido, parecido al estiércol. Se trata, además, de una especie muy ruidosa. Otro animal estrechamente asociado a los *yaruká* es el perezoso de tres dedos, nativo de la cuenca del Orinoco y del Amazonas¹¹. Como las chenchenas, se reconoce por su mal olor, debido, en este caso, al estiércol que acumula sobre el suelo, y por la estridencia de sus chillidos. En suma, las tierras de los *yaruká* son lugares fétidos y ruidosos, características que los *pumé* asocian con las enfermedades. Por lo demás, son notables ciertas similitudes entre los espíritus *yaruká* y los criollos blancos, los cuales no solo se identifican por su pilosidad corporal y mal olor, sino, sobre todo, por su actividad ganadera, un mundo completamente ajeno para unos cazadores indígenas. Existe una indistinción dentro de esta clase de seres con los cuales no se comparten las almas. En las historias de enfermedad, en las que el individuo enfermo identifica su dolencia con los ataques violentos recibidos de los «espíritus del paisaje» (*yaruká*) o de los «espíritus de las profundidades de la tierra» (*enandiëremé*), estos son identificados frecuentemente con los blancos por su aspecto, la pilosidad de su cuerpo, sus acciones inesperadamente brutales, así como por el tono elevado y estridente de su voz.

Los *yaruká* están incesantemente al acecho, escondidos, invisibles, deambulando por la sabana, lanzando sobre aquellos que se cruzan en su camino objetos —puyas de raya, trozos de vidrio o huesos— y enfermándolos. «Los espíritus *yaruká* nos matan a nosotros. Matan escondidos para que nadie los vea», explicaba un *pumé*¹². «La enfermedad se te mete en el cuerpo. Los espíritus *yaruká* hacen este daño. Lo disparan como si fuera una escopeta»¹³, dicen. Los objetos que lanzan sobre el cuerpo van absorbiendo la sangre de las personas hasta debilitarlas y hacerlas morir. Basta con que «miren» a alguien, escondidos en la sabana, para enfermar-

9. Conversación con César Díaz en marzo de 1991.

10. *Pumé: yâyâ*. Zoo: *Opisthocomus hoazin*.

11. *Pumé: Toto*. Zoo: *Bradypus tridactylus*.

12. Palabras de Víctor Altuna, un hombre adulto de la comunidad *pumé* de Boca Tronador, reconocido como cantador y curador. Nuestra conversación tuvo lugar el mes de abril de 1991.

13. Así me advertía un grupo de mujeres de la comunidad *pumé* de La Guajiba, en marzo de 1991.

le, para coagular su sangre en torno al objeto que introducen en el cuerpo/envoltorio. Por eso, es peligroso caminar solo por la sabana, dicen los *pumé*. El espíritu *yaruká* lo agarra a uno. La persona se marea, se pierde incluso si conoce muy bien el camino. Cuando consigue encontrar la casa, llega enfermo. «*El monte es peligroso*», concluía César Díaz, recordando a varias personas que se perdieron en el monte, algunas de las cuales regresaron a casa, mientras otras murieron:

Estos [los espíritus *yaruká*] son los que pasan la corriente, enfermedades. Si le da corriente, uno se cae al suelo y no puede hablar. Ellos están escondidos; por eso nuestros dioses no los ven. Un día íbamos de nochecita un grupo de hombres. A uno de ellos alguien lo agarró y lo hizo caer al suelo. El hombre se enfermó. Los espíritus *yaruká* van por la noche y dan vueltas alrededor de las casas... Ellos han vivido siempre en la sabana. Ha pasado que gente que conocía muy bien la sabana se ha perdido. El camino les parecía bueno, pero se perdieron. Se pierden. Pueden pensar, pero nada. Una tía mía estaba pescando con su marido en el monte. Ella se perdió con curiara y todo. El marido subió a un árbol alto para ver... Se fue de mañana. Se perdió. Ese monte es peligroso; por eso no se sale solo a pescar, y menos por la noche. No por los blancos; sino por los espíritus *yaruká*. Un hermano mío murió así. Tenía marranos. Se fue a marranear solito. Yo le dije que me esperara para ayudarle; pero se fue. Fui a buscarle: ¡Mira, los marranos están aquí! ¿Dónde está mi hermano? Él estaba allí echado sobre el agua.

—¿Qué pasa? —le digo.

—No sé, hermano. No veo nada.

Tenía cosas en los brazos, en la espalda, como si hubiera peleado, en las piernas, en la cara.

—Hermano, ¿quién le dio esta paliza? —le digo.

—No sé. Me caí...

No podía pararse. Lo cargué hasta la casa. Tenía los ojos coloraditos y me dijo:

—Hermano, me voy a morir. Un *yaruká* muy negro, me jodió todo el cuerpo... Cuanto más negro es más peligroso. Fui a buscar remedios para darle, pero nada. A media noche murió. Hay mucha gente que ha muerto por los «espíritus del paisaje». El hombre no se cura con ningún remedio...¹⁴

La enfermedad que causan los espíritus *yaruká* provoca cambios en el cuerpo/envoltorio que no permiten al alma permanecer en él. Solo con actos curativos en los que el especialista absorbe y expulsa el objeto que causa el dolor es posible extraer estos objetos intrusos. Pero si esto no funciona, el cuerpo/envoltorio puede ser tomado por otros espíritus muy temidos también entre los *pumé*, que son los *enandiëremé* o «espíritus de

14. Mantuve esta conversación sobre los espíritus *yaruká* con César Díaz en junio de 1992.

las profundidades de la tierra». En tal caso, estos ocupan el lugar del alma de la persona, que ya deja de ser quien era, para adquirir la identidad del ser que va devorando su cuerpo/envoltorio desde dentro.

La prevención es constante: caminando por la sabana o estando en la aldea, los *pumé* permanecen alerta, especialmente cuando oyen silbar o pasar volando un grupo de «*pájaros de los espíritus yaruká*». Los *yaruká* se transforman en el titirijí lomícenizo o titirijí común¹⁵, un ave de pequeño tamaño con cabeza, alas, pico y ojos de color negro brillante y el pecho amarillo, que se mueve muy rápidamente, elevando y haciendo vibrar la cola, mientras parece observar fijamente hacia la maleza o las copas de los árboles. Entonces, toda conversación es interrumpida para advertir la presencia de este pájaro. Por la noche, e incluso al atardecer, estos mismos espíritus *yaruká* se transforman en otra ave de la zona, el titirijí o lechuzón orejudo¹⁶, un ave nocturna de gran tamaño, depredadora de pequeños mamíferos y roedores, que se caracteriza por un plumaje negro-grisáceo y dos penachos de plumas en la cabeza en forma de orejas o cuernos. Pero los *yaruká* pueden transformarse también en hojas, en insectos o en otros animales pequeños para no ser vistos. «*Uno no sabe quiénes son. Se transforman por un momento. A veces cuando uno está cazando, o la mujer recolectando, le pegan duro a uno, sin que uno se dé cuenta y llega a casa enfermo*», explica un hombre adulto *pumé*¹⁷.

Es posible defenderse de estos espíritus mediante oraciones o ensalmos en los cuales el rezador se identifica con los creadores del mundo y se coloca por encima del espíritu en la jerarquía de los seres. Por ejemplo: «*Soy el mismo que estaba enfrente creando el mundo, soy el mismo que pasaba rodeando el mundo, astilla de palo comía sin dejar caer, soy el mismo, soy el mismo que creó el mundo en un día, cuando ustedes no existían, soy el mismo que creaba ¿sabe? (gritar el nombre del ser para que se vaya)*» (Obregón Muñoz, Castillo y Díaz Pozo, 1984: 61).

En otra oración semejante se hace notar que el mundo fue creado sin ningún derramamiento de sangre: «*[...] soy el mismo creador que creaba cuando no había mundo, de sangre sin hacer caer nada, ¿sabe?... Cuando no había nada en el mundo, soy el mismo que pasaba con grito, ¿sabe? Soy el mismo que pasaba con grito, ¿sabes?*» (Obregón Muñoz, Castillo y Díaz Pozo, 1984: 52-53).

En otras palabras, cuando, en el origen, no caía sangre —menstrual o de otro tipo— estos seres no existían ni podían existir pues carecían de su alimento principal. El rezador *pumé*, pues, se coloca en la posición de

15. *Pumé*: *juijuiparemé*. Zoo: *Todirostrum cinereum*.

16. *Pumé*: *hätirikí*. Zoo: *Bubo virginianus*.

17. Narración de Jorge Ramón García, de la comunidad de Riecito, en marzo de 1991.

primacía de los seres creados primero, antes de que el *trickster* produjera la clase de seres sanguinarios a los que pertenecen estos espíritus.

Los casamientos de mujeres *pumé* con los espíritus *yaruká*: la circulación de la sangre

Resulta muy revelador prestar atención a las uniones que se producen entre las mujeres indígenas y estos «espíritus del paisaje», pues no solo ilustran la naturaleza de la distinción entre las dos clases de seres, sino que explican la posición que ocupan las mujeres en esta misma división y, en general, como veremos, en la ontología indígena. En efecto, se afirma que algunas mujeres *pumé* tienen una doble vida: viven una vida común en la aldea indígena, a menudo con su propia familia, pero a la vez están unidas a esposos *yaruká*, con los que pueden tener descendencia. Como sus maridos-espíritus, sus casas en la sabana son invisibles, y con ellos recorren largas distancias a lugares poco conocidos. Entre los *pumé*, estas uniones producen una gran preocupación, excepto entre las propias casadas, que no parecen mostrar ningún temor.

El sentido de estas uniones confirma el hecho de que es el gusto por la sangre aquello que define la clase de seres no humanos con los que no se intercambian las almas y a la que pertenecen los *yaruká*. Significativamente, los espíritus *yaruká* tienen preferencia por las jóvenes púberes *pumé*, pues es justamente la menstruación, entendida como una pérdida espontánea de sangre, aquello que induce la relación entre las mujeres y estos seres ávidos de la sangre indígena. Dicho de otro modo, la sangre —la donación de sangre por parte de los «humanos» creados primeramente, y su consumo por parte de los seres «secundarios»— es aquello que permite la relación entre estas dos clases de seres, de otro modo incomunicados. Por lo demás, merece la pena destacar que los hombres *pumé* deban sangrar sus cuerpos antes de iniciar una cacería, o bien cuando se sienten debilitados, como si los hombres, en circunstancias específicas, emularan artificialmente algo que entre las mujeres resulta espontáneo. El sangrado —espontáneo o provocado— contribuye a mantener el orden del cosmos tal y como fue originalmente creado.

Cierto suceso que presencié puede mostrar las circunstancias en que se producen los matrimonios entre mujeres y espíritus. Era a comienzos de la temporada de lluvias, cuando los caminos eran aún practicables y las mujeres podían salir a recolectar los últimos tubérculos, antes de que

las lluvias inundaran las tierras. En la comunidad *pumé* de La Guajiba¹⁸ se estaba cantando la ceremonia del *Tõhé*, cuando, en un momento de la noche, se escuchó a una mujer gritando en la sabana. Se trataba de una mujer anciana de una aldea próxima que afirmaba estar acompañada de tres hombres, aunque todos la veían a ella sola. Según explicó César Díaz, «*la mujer llevaba cinco días perdida. Caminando por la sabana. Pasó por allá, por el Tõhé, de noche. Ella venía solita pero contaba que había tres con ella. Debe ser el yaruká. Había estado hasta Kuaparé, en el río Cinaruco...*»¹⁹. Al día siguiente, algunos parientes la acompañaron a su aldea. Pero, unos diez días después, supe que la anciana había desaparecido de nuevo. Desde hacía aproximadamente un año, era algo que sucedía con frecuencia: «*el año pasado —explicaba Jorge, un hombre adulto de Riecito— también se perdió y todo el mundo lloraba porque no la hallaban. A los diitas apareció otra vez... Ella desaparece así de golpe y luego aparece otra vez*»²⁰. En un primer momento, Jorge manifestaba sus dudas sobre si este comportamiento de la anciana —que, por su edad, era claro que ya no menstruaba— se debía efectivamente al casamiento con uno de los «espíritus del paisaje» o si era la consecuencia de una situación traumática reciente que la habría enloquecido. Hacía aproximadamente un año que su comunidad había sido atacada por un grupo de hombres blancos armados. Los celos de Jorge se disiparon a los pocos días, cuando se supo que la anciana llegaba a las comunidades, con su marido *yaruká* —así decía ella a pesar de que todos la veían sola— en busca de mujeres púberes. Esto era sin duda un signo claro de la influencia de los espíritus *yaruká*.

La noticia de la nueva desaparición de la anciana llegó a Riecito, en la tarde, cuando se estaban ultimando los preparativos para el ritual del *Tõhé* que iba a celebrarse esa misma noche. Las mujeres estaban acabando de confeccionar los cigarros (*karambás*), que se consumen en abundancia durante toda la noche, y cuyo humo envuelve como un velo blanco todo el espacio del ritual. El sol estaba próximo a desaparecer por la línea del horizonte, era casi el momento de dirigirse a la casa donde iba a celebrarse el ritual. Las familias al completo iban llegando e instalándose en la plaza del *Tõhé*. Se las veía llegar, caminando, formando una fila: primero el hombre, con la silla al hombro y, en la mano, el saquito con la maraca para el ritual, seguido de la esposa cargando a los más pequeños y

18. Asentamiento *capuruchano* situado en las sabanas de los ríos Riecito y Capanaparo. Para los *pumé* riverreños, estas comunidades *pumé* de sabana reúnen a los *pumé* cuya forma de vida es más cercana a la de la generación de los abuelos.

19. Explicación de César Díaz, de la comunidad de Riecito, en junio de 1992.

20. Palabras de Jorge Ramón García, de la comunidad de Riecito, en junio de 1992.

portando las hamacas donde ella y los niños pasarían la noche y, para cerrar la fila, el resto de los hijos. Llegaban, y se iban colocando, como era habitual, junto al *tōheñoamé* (el «cantador» que va a dirigir el ritual), su esposa, que le asistiría durante el ritual, y otro *tōheñoamé*, que sería el ayudante del «cantador» principal durante toda la noche. Los hombres, con sus sillas, fueron colocándose a un lado de este grupo central; las mujeres colgaron sus hamacas, desde donde iban a acompañar a coro el canto de los hombres, en el lado opuesto. Así reunidos, como cualquier otro día de *Tōhé*, los hombres conversaban y explicaban historias del pasado. Las mujeres, por su lado, conversaban también. Así, todos juntos, como siempre, aguardaban la llegada de la noche, de la oscuridad esperada para iniciar el canto. Sin embargo, ese día, en el lado de las mujeres las conversaciones eran menos fluidas que normalmente. Se podía apreciar una cierta tensión y preocupación.

—¿Qué sucede? —pregunté.

—¿No lo sabes? —comenzó a explicar una de las mujeres— las jóvenes están asustadas porque la anciana de Tierra Fría²¹, se escapó otra vez...

Varias mujeres, las de las hamacas cercanas y otras que se aproximan, retomaron de nuevo la historia de la mujer de la comunidad de Tierra Fría, sin nunca pronunciar su nombre. *Oteñí*, «anciana», era la palabra que utilizaban para referirse a ella. Sus comentarios reproducían lo que Carmen Medina, otra mujer de Riecito, había conversado esa misma tarde: el miedo que sentían las mujeres, no tanto por la anciana sino por los hombres que la acompañaban —dos, aparte de su marido *yaruká*— que andaban buscando esposa entre las jóvenes *pumé*. El miedo no tenía que ver con lo que a ellas les podía suceder si se casaban con uno de ellos, sino con las consecuencias que ello tendría para las personas de su familia. Es bien conocido entre los *pumé* que los espíritus *yaruká* buscan atraer a las personas, les prometen protección sobre las enfermedades, conocimientos para hacer el mal, y luego, a cambio, reclaman la vida de los familiares más queridos. Estas eran las razones que daba Carmen para no asistir al *Tōhé* esa noche en la que había el riesgo de que la anciana, junto con sus acompañantes, hicieran su aparición, como días atrás en La Guajiba, durante la celebración del ritual. Así hablaba Carmen:

—A mí me da miedo el *Tōhé* por si viene el *yaruká*. Esa anciana se escapó otra vez. Y que anda con su marido y el cuñado de ella. Eso dice ella. Pero ella va solita; pero dice que la acompañan tres... puro hombre... El otro día estuvo

21. Asentamiento *capuruchano* situado en las sabanas de los ríos Riecito y Capanaparo.

por aquí. Ella es *pumé* pero tiene un marido *yaruká*. ¡Debe ser bonito ese *yaruká*, porque se volvió a escapar para irse otra vez con el marido! —Carmen se ríe.

—¿Pero no le tiene miedo? —le pregunto a Carmen.

—Ella se casó con él ¿Por qué va a tener miedo? Nosotras si nos casamos con un *yaruká* no tenemos miedo. Pero ahora sí... Ella tenía un marido viejito que se murió. Seguro que murió por eso... Se murió hace tiempo. Antonio Bravo se llamaba ese que se murió. La viejita dice que va a robar a una *pumeñí*, «jovencita», para que se case con el cuñado. Así dijo para allá afuera [en La Guajiba]. Así debe ser, seguro, para que se case con el otro hombre. Tres hombres tiene, ¿no? Bueno, pues para que se case con el otro hombre...²²

En resumen, el comportamiento de algunas mujeres que dejan solas la comunidad, que caminan en solitario hasta los lugares más distantes de la geografía *pumé* y después de un tiempo regresan, para después desaparecer de nuevo, es un indicio de que se han unido a un espíritu *yaruká*. Hablar de estas uniones no es un tema de conversación frecuente. Tampoco lo es hablar sobre lo que se conoce como un *yaruká dabamé*, «el que aprende de los *yaruká*». Algunos hombres se han dejado convencer por estos «espíritus del paisaje» para aprender a provocar enfermedades; es algo de lo que nadie duda. Se sabe también cómo los espíritus *yaruká* consiguen convencerles y enseñarles a hacer el mal. Sin embargo, nadie es identificado claramente como un *yaruká dabamé*. Se plantea siempre como algo que no puede ser revelado. Solo en un caso, un individuo fue señalado como *yaruká dabamé*. Era un hombre, cabeza de familia, que vivía, con su esposa y sus hijos, apartado de su comunidad, en un lugar solitario de la sabana, y que habitualmente llevaba el pelo largo y vestido, es decir, tomaba un aspecto femenino. Las pocas veces que llegaba a la comunidad, siempre en atuendo masculino, la gente tomaba la precaución de no mirarlo e intercambiaba con él rápidamente. Cualquier enfermedad o situación inesperada posterior le era atribuida.

El mito *pumé* de la creación hace visible las relaciones entre los seres *pumé* y esta otra clase de seres y explica la posición de referencia de las mujeres, tanto para diferenciarlos como para relacionarlos: al principio solo iban a ser creadas las mujeres, así lo pensó *Kumañí*, la creadora. Pero *Ici Aí* se negó. Debían crearse también hombres. Su argumento era la necesidad de que alguien envenenara las lagunas para que los zamuros y los otros animales carroñeros —estos seres que no son *pumé*— pudieran alimentarse de los peces muertos. Y se crearon los hombres. Las mujeres no iban a parir, tendrían a sus hijos del pulgar,

22. Testimonio de Carmen Medina, de la comunidad de Riecito, en junio de 1992.

solas, sin necesidad de hombre, sin dolor, como la creadora parió a su hijo *Hachava*. Pero *Ici Aí* —el *trickster*— se negó a ello. Dispuso entonces que las mujeres debían tener relaciones sexuales con los hombres y que el parto les doliera a los dos. Al final, lo consideró. Sólo le quedó el dolor a la mujer. Dispuso también que la mujer quedaría embarazada después de la menstruación.

El hecho de perder sangre periódicamente —esta cualidad anatómica— produce una relación directa entre lo femenino y los espíritus no humanos. De hecho, durante su menstruación, los cuerpos femeninos provocan enfermedades o las agravan, tal y como sucede con los «espíritus del paisaje». En este período, las mujeres llevan una dieta estricta y se apartan de su comunidad. Y otro tanto sucede durante y después del parto. En cuanto a los hombres, quienes desean aprender de los *yaruká* a hacer el mal, deben sangrarse el pene y untarse con su propia sangre hasta desaparecer y poder así acceder al mundo de los «espíritus del paisaje». Un suceso contado por un hombre *pumé* ilustra la feminización transitoria para poder relacionarse con los espíritus *yaruká*:

Vi a un *yaruká dabamé* por ahí por Arauca, cuando trabajaba por allí. Las personas se pinchan el pipí y se untan el cuerpo de sangre y se pierden y desaparecen y van por donde quieren, por el aire y se vuelven pájaros. Así dice la gente, yo no he visto por aquí. *Yaruká dabamé* es el que ha aprendido; porque sabe hacer daño con oraciones. Le da el daño a uno sin que uno se dé cuenta, le da café, cigarros... (Jorge Ramón García, de la comunidad *pumé* de Riecito, abril de 1991).

Parece ser, explicaba otro hombre *pumé*, que los «espíritus del paisaje» están muy atentos a lo que sucede en las comunidades. Si hay algún conflicto convidan a alguna de las partes a aprender a hacer el mal. Si un hombre es convencido, la primera acción para iniciar su aprendizaje con los espíritus *yaruká* es sangrarse el pene emulando la hemorragia menstrual:

[...] Los *yaruká dabamé* son personas que saben echar enfermedades. Cuando alguien se enfada con alguien, a uno le dicen [los espíritus *yaruká*]: «Yo le cuidó a Usted. No va a sufrir enfermedad. No se va a cansar. Para ir de un sitio al otro iremos volando». Una persona dijo que un día andaba solita y se encontró a un hombre muy peludo que le dijo esto. Entonces, los que quieren aprender, agarran una puya de raya, se pichan el pipí y se bañan en la sangre de ellos mismos para desaparecer en esta vida y volverse otra persona en la vida de los *yaruká* y allí les enseñan y les convidan a matar gente... (Jesús Oliveros, de la comunidad *pumé* de Boca Tronador, abril de 1991).

Conclusión: las mujeres y la sangre en los orígenes

La sangre es la sustancia que mantiene los cuerpos *pumé* con vida. La sangre es el principio vital y de inscripción de la memoria cultural que tienen todos los «humanos», incluidos los animales y los dioses (Viveiros de Castro, 2004a). Y es lo que los espíritus no-humanos intentan obtener a toda costa. Cuando por causa de la acción de los espíritus *yaruká*, el cuerpo/envoltorio se debilita debido a que pierde las cualidades necesarias para acoger el alma, se puede entonces recibir sangre de otro «humano»; de un hombre o una mujer *pumé* sanos, o de un venado, de una garza azul o de armadillo (cachicamo). De esta forma, el cuerpo/envoltorio debilitado reúne de nuevo las condiciones para que el alma se aloje en él. De modo que no solo las almas circulan entre los humanos, sino también la sangre. Tras una enfermedad, una persona sana, hombre o mujer, se sangra la lengua con una puya de raya, y se sopla la sangre para animar el cuerpo debilitado. También tras el parto, cuando la madre ha recobrado la «sangre buena», se punza entonces la parte derecha de la lengua para untar con su sangre el cuerpo del bebé y darle así fuerza. Si el esposo ha permanecido junto a la mujer durante el parto, esta le escupirá sangre sobre todo el cuerpo para reponerle del calor y la debilidad que ella le ha transmitido a través del sudor y del olor durante el alumbramiento. En fin, esta circulación de la sangre para recuperar la vitalidad que le ha sido arrebatada se da también entre los individuos *pumé* y los animales porque, como afirma César Díaz, «*la sangre de los animales es la misma que la de nosotros*»²³.

Dicho de otro modo, el circuito de tránsito de las almas y el de sangre coinciden, y quienes participan en ellos son «*pumé*», esto es, «humanos». Varios trabajos de etnografía de las tierras bajas han apuntado que, si bien la sangre no crea filiación, en cambio sí define la pertenencia (Belaunde, 2008; Carsten, 2013; Martínez Mauri, 2017). El caso *pumé* demuestra la corrección de este dato, pero muestra además cómo la pertenencia abarca no solo los humanos sino animales, dioses y objetos, lo cual los convierte en «humanos». La relación con la sangre confirma, pues, la división de los seres: los que pertenecen a la humanidad original, y los seres depredadores que tienen una existencia aparte y cuyas acciones son un desafío constante a la supervivencia de los humanos.

La sangre *pumé* es una sustancia que da fuerza y vitalidad. Sin embargo, cada ser *pumé* tiene una parte de su sangre que es «mala» y la cual debe ser desechada. La sangre menstrual, pero también una parte de la

23. Comunidad de Riccito, en abril de 1991.

sangre de cualquier ser *pumé* cuando ha hecho un gran esfuerzo, en la caza, en cualquier otro trabajo o después del parto —tanto la mujer como el hombre si ha estado acompañándola— es una sangre que se calienta, que se oscurece, que ya no da vitalidad al cuerpo/envoltorio, sino que, si se mantiene demasiado tiempo en él, lo debilita. Esta sangre se elimina a través de una sangría, y las mujeres con la menstruación o con la sangre que pierden durante el mismo parto. Para los *pumé*, la sangre de los hombres y la de las mujeres es distinta, lo que, dicho sea de paso, confirma la diferencia sustancial entre hombres y mujeres común a las tierras bajas sudamericanas (Belaunde, 2008). La sangre de las mujeres es más fría —un adjetivo positivo— que la de los hombres, lo cual es explicado porque los hombres realizan actividades en las que hacen mayor esfuerzo, pero también porque las mujeres pierden «naturalmente» la «sangre mala», y se reponen con sangre buena. La sangre desechada es sangre oscura y a menudo coagulada y fétida, que es aquella que gusta a los no-humanos.

Las mujeres representan, en resumen, el modelo corporal ideal que mantiene la distinción y el equilibrio establecido en el momento de la creación. Las mujeres menstruando y los hombres sangrándose contienen el efecto de la enfermedad y la muerte asociada a los seres sanguinarios y depredadores creados por el *trickster*. En este sentido, los *pumé* reafirman lo que ya ha sido señalado para la Amazonía, la imposibilidad de pensar las prácticas masculinas de la guerra y de la caza sin ponerlos en relación con todos los ritos femeninos en torno a la menstruación y al parto (Conklin, 2001).

La mujer menstruante encarna la posición particular de lo femenino en la cosmología *pumé*. Es el lugar de intersección entre las dos clases de seres en las que, desde el origen, se divide el mundo. En primer lugar, la menstruación es reproductora, productora de cuerpos *pumé*. La menstruación es central para el embarazo. Es la sangre donde cuaja el esperma del hombre. Luego, durante la gestación —solo en la fecundación y en los primeros meses del desarrollo fetal interviene el hombre— se deben seguir unas pautas alimentarias estrictas para producir cuerpos que puedan acoger las almas de los seres *pumé*. En segundo lugar, la mujer menstruante, como cualquiera de los seres depredadores, produce enfermedades. La mujer emula momentáneamente a estos «otros» y puede entrar así en relación íntima con esta otra clase de seres seducidos por la sangre. Los hombres las imitan cuando se sangran para poder relacionarse con esta otra clase de seres, pero, también, cuando se pinchan y sangran antes de salir de caza para transformarse en predadores de los otros seres *pumé* humanos a los que consumen. En esta dinámica predatoria, que articula

las relaciones de transformación y temporalidad de todos los seres (Viveiros de Castro, 1986), las mujeres se encuentran en el origen.

Referencias bibliográficas

- Belaunde, L.E. (2008). *El recuerdo de la Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Carsten, J. (2013). Introduction: blood will out. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19: S1-S23.
- Conklin, B. (2001). Women's Blood, Warriors' Blood and the Conquest of Vitality in Amazonia. En *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of Comparative Method*. Th.A. Gregor y D. Tuzin, Eds. Berkeley: University of California Press.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Gow, P. (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Martínez Mauri, M. (2017). What makes the Guna *dule*? Reflections on the interiority and physicality of people, humans and non-humans. *The Journal of Latin America and Caribbean Anthropology*.
- Obregón Muñoz, H.; Castillo, C.M. y Díaz Pozo, J. (1984). *Oraciones Yaruras*. Maracay: COPIHER.
- Obregón Muñoz, H.; Castillo, C.M. y Díaz Pozo, J. (1986). *La diosa del pulgar preñado. Relatos míticos yaruros*. Maracay: UIPEmar.
- Orobitg, G. (1998). *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela*. Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines.
- Orobitg, G. (2001). Repensar las nociones de cuerpo y de persona ¿Por qué para los indígenas pumé para vivir se debe morir por un rato? *Etnográfica*, V(2): 219-239.
- Orobitg, G. (2016). La vie des maracas. Réflexions autour d'un instrument rituel chez les Indiens pumé du Venezuela. *Revista de Antropología*, 59(1): 180-200.
- Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ ANPOCS.
- Viveiros de Castro, E. (2004a) [1996]. Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. A. Surrallés y P. García Hierro, Eds. Copenhagen: IWGIA.
- Viveiros de Castro, E. (2004b). Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge*, 10(3): 463-484.
- Viveiros de Castro, E. (2012). Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. Master Class Series 1. Manchester. *HAU Network of Ethnographic Theory*.